

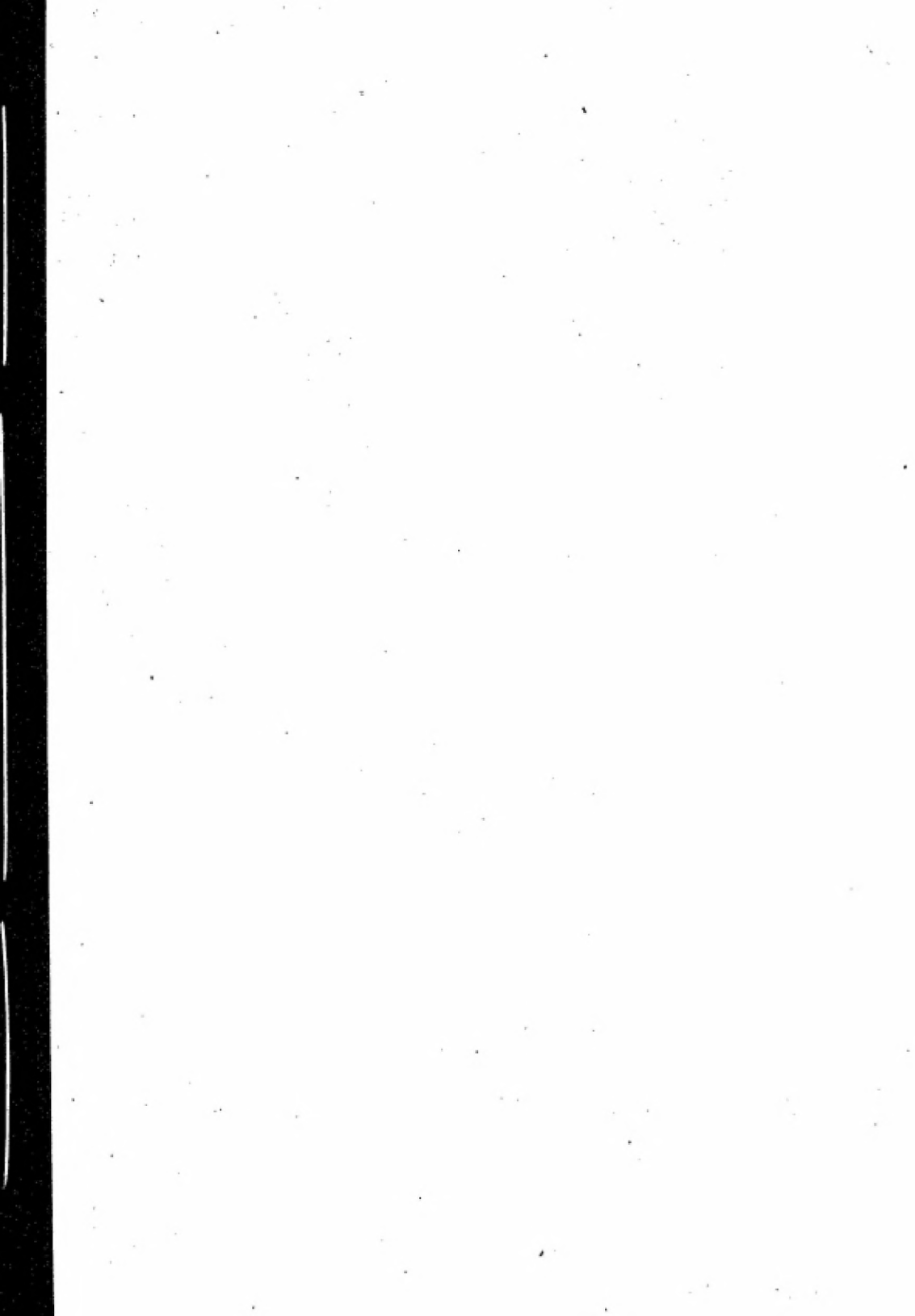
GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 891.05 A. O.

D.G.A. 79.





ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS F. BUHL, HAVNLÆ, C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT.,
STEN KONOW, OSLO, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

26537

REDIGENDA CURAVIT

STEN KONOW

VOL. IV

891.05
A.O.



APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM

1926

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 26537
Date. 18. 4. 57
Call No. 891.05 / A.O.

Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra.

Von

W. Caland, Utrecht.

Durch die Güte der Herren Paṇḍits zu Madras wurde mir vor kurzer Zeit ein zweites umfangreiches Fragment des Vādhūlasūtra übermittelt. Im Anschluß an meine vorigen Mitteilungen (Acta Orientalia I, 3 fgg., II, 142 fgg.) teile ich darüber und daraus einiges mit. Der Kurator der Government Oriental Mss. Library, Paṇḍit Kuppuswāmi Śāstrī, berichtet über die Handschrift, daß das Original Eigentum eines Einwohners von Irīñjalakudā in Cochin State, daß sie auf Palmblättern in Malayālamchrift geschrieben und augenscheinlich 400 Jahre alt ist. Die Fundstelle stimmt also mit der Überlieferung überein, nach welcher (vgl. Acta Orientalia I, S. 3) das Vādhūlasūtra in Malabar zustande kam.

Der jetzt neu zutage gekommene Teil des Sūtra, in der mir vorliegenden Abschrift 240 Folioseiten umfassend, schließt sich dem erstentdeckten Fragment an. Er umfaßt:

1. den Rest des Agniṣṭoma (S. 1—16);
2. das Agnicayana (S. 17—90);
3. den Vājapeya (S. 90—102);
4. den Rājasūya mit der Sautrāmaṇī (S. 102—126);
5. den Āśvamedha (S. 126—168).

Soweit ist dieser Teil die regelmäßige Fortsetzung des Sūtra (vgl. die Einteilung, Acta Orientalia I, S. 4). Dann sollte der Dvādaśāha folgen, und in der Tat sind die Anfangsworte dieses Prapāthaka vorhanden, da es unmittelbar nach dem Āśvamedha heißt: *dvādaśāhāya dikṣiṣyamāṇās samavasyanti*. Damit bricht aber die

regelmäßige Fortsetzung ab, da von hier an unzusammenhängende Fragmente gefunden werden:

6. der Aptoryāma, 4 Paṭalas (S. 168—173);
7. die Pavitreṣṭi (vgl. Baudh. XXVIII. 2) (S. 173—175);
8. der Pravargya, in 13 Paṭalas (S. 175—192, Anfang fehlt); die Unterschrift lautet: *ity agniṣṭomikas samāptaḥ*;
9. ein Stück, das (S. 192—199) seinem Inhalt nach das Yajamāna zum Agniṣṭoma enthält;
10. dann folgt (S. 199—211) eine am Anfang verstümmelte Sammlung von Mantras;
11. ein zehn Anuvākas umfassendes Brāhmaṇa (S. 211—222) zum Agnyādheya; am Ende heißt es: *ity agnyādheyi samāptā*;
12. ein derartiges Stück zum Agnihotra (S. 222—234); am Schlusse: *ity agnihotri samāptā*;
13. zuletzt (S. 234—240) fünf Paṭalas von einem Brāhmaṇa, welches offenbar zum Paśubandha gehört.

Obschon die Darstellung des Cayana, Vājapeya, Rājasūya und Aśvamedha nach dem Ritus der Vadhūlas höchst willkommen ist und manches überaus Wichtige enthält, wird doch deren Wert für die Kenntnis des Veda bei weitem durch die unter Nr. 10—13 erwähnten Stücke übertroffen. Im Texte des Vadhūlasūtra selbst und in der Vyākhyā und im Prayoga (vgl. Acta Orientalia I, S. 3) kommen mehrere Mantras vor, von welchen nur die Anfangswörter gegeben werden und die in keinem vedischen Texte angetroffen worden sind, unter anderm wird ein Anuvāka zitiert, der *upahataṃ manaḥ* anfängt (Acta Orientalia I, S. 5). Diese Mantras werden nun in dem unter Nr. 10 genannten Teile alle ganz gegeben. Diese leider unvollständig vorliegende Mantrasammlung enthält, wie es scheint, an erster Stelle die für das Hausritual (*grhya*) nötigen Sprüche, beginnend mit den für die Heirat bestimmten Formeln; dann folgen die für die anderen häuslichen Riten bestimmten. Ein Anuvāka lautet: *upahataṃ manaḥ upa mām mano hvayatam, upa mām manasaspatih; . . . indro yunaktu me mano yathā vedam anubravai . . .; yan me manasas chidraṃ yad vota hrdayasya me, brhaspatih tat samdadhatv anūktasyanirakaraṇam*

*anīśāntasya nīśāmanam; . . . vāg devī brahmacodany ṛksāmāyor ya-
juṣāṃ ca mām adhipatiṃ karotu.* Dieser Abschnitt hat wohl seine
Verwendung beim Vedopākaraṇa, Prayoga: *upakutaṃ mana īti prak
prājāpatyāyās sarvaṃ anuvākam juhuyāt.*¹ Aber es enthält unsere
Mantrasammlung auch mehrere Abschnitte von Yajusformeln, die
für den Śrautaritus gedient haben müssen. Ich teile davon einen
der merkwürdigsten Abschnitte mit, der in abweichender Rezension
nur noch in Baudhāyana (śrs. II. 5) vorliegt. Diese Formeln, die als
pāpmano vinidhi bezeichnet werden, d. h. ‚die Distribution des bösen
Geschickes‘, lauten: *aśman me kṣut, parva . . . matatna; vidyuti me
smayaḥ, lopāyāṃ me krandadhīḥ (sol), kośe me gandhaḥ, kumā(ryāṃ
me) . . . ghā; kanyāyāṃ ma āñjanābhyañjane, strīṣu me 'nṛtaṃ, vrātye
ma ityā, rājanye me pāmā, vaiśye me steyaṃ, śūdre me śrīḥaktiḥ,
naiśāde me hṛdrogaḥ, ayogusū ma udāvartaḥ, tāmānyeṣu ma ā(n)-
dhyāṃ, videheṣu me śipadaḥ, balhikeṣu me glaur, baste me vadhayyā,
śayyā(yāṃ me) svapnaḥ, prdākau me tantri, dvīpau me niṣṭapat,
śārdūle me 'ntarāmaya, ule me balāsaḥ, koke me jṛmbhaḥ, vṛke me
kṣud, aśve me ghaṣiḥ, śiṃhe me dauḥṣvapniyaṃ, varāhe me manyuḥ,
hastini me kailāsyāṃ, śuni me duri(pram) . . . (a)dhā te arhato
grhāṇ chriyam abhyama viśvāhā | abhūmānāgaso² vayaṃ pathor iva
vyāvartane | pra pāpmanaṃ nudāmasi śaśvatibhyaḥ samābhyo yato
na punar āyati.* Hier sind *śipada* und *kailāsyā* (Abstr. zu *kilāsa*)
unbelegt; von den Versen stimmt der letzte zum Teil mit AS. VI.
75. 2 überein.

Unmittelbar nach dieser Mantrasammlung folgen die Brāh-
maṇateile (Nr. 11—13), die in sehr korrektem Brāhmaṇastile ver-
schiedenartige Punkte aus dem Ritus behandeln und diesen Ritus
in Brāhmaṇaweise erläutern und begründen. Leider ist der Anfang
lückenhaft, so daß man nicht weiß, wie diese Brāhmaṇas näher an-
gedeutet sind. Hier aber gibt die Vyākhyā erwünschte Andeutung.
In ihr liest man erstens das Folgende: *agnaye grhapataye svāhety*

¹ Unbekannt bleiben noch immer die im Prayoga angeführten Mantras,
welche *rahasyapaṣṭitantras* heißen, z. B. *āpo 'kṛitāḥ* und *yathā divyāḥ*.

² Die Hs.: *abhūmatamaso*.

anvākhyānāmūtena vikalpate. Während nämlich im Śrautasūtra als Formel für die Spende, welche der bei Āp. VI. 13. 1 behandelten entspricht, bloß *agnaye grhapataye svāhā* vorgeschrieben wird, lautet in dem zum Agnihotra gehörigen Brāhmaṇateile die Formel: *agnaye grhapataye svāhāmum ādityaṁ devatānam* (vgl. unten Nr. 23). Daraus geht hervor, daß diese Brāhmaṇas unter dem Namen *anvākhyāna* bekannt waren. Unmittelbar nach der Besprechung dieser Formel führt der Autor der Vyākhyā zwei verschiedene Ansichten an über die Stelle im Opferfeuer, wo die Agnihotraspenden auszugießen sind, nämlich einerseits die Ansicht des Āruṇi, andererseits die des Kauṣṭakin c. suis; die Erwähnung dieser Ansichten schließt so ab: *asya praśamsartham āha: ubhau hi sa lokāvaved imam cāmum ca*. Die Unterredung des Āruṇi mit den andern über das Agnihotra findet sich in der Tat in dem Agnihotra-anvākhyāna, vgl. unten, Nr. 39. Anderswo lesen wir in der Vyākhyā: *anvākhyānoktam ca: tam purā dīptor iti parīpsor iti*; auch diese Stelle findet sich im Anvākhyāna, unten, Nr. 31. Mit der Bezeichnung Anvākhyāna stimmt der Ausdruck überein, mit welchem mehrere Stellen in diesem Texte anfangen: *idaṁ vā anvāhuḥ*; dann folgt meistens ein aus TS. oder TBr. bekanntes Brāhmaṇa, welchem die nähere Betrachtung angereicht wird. Das Wort *anvākhyāna* selbst aber tritt auch in diesem Stücke auf: *athataḥ pūrṇāhuter evānvākhyānam abhisampadyate* (unten, Nr. 12), und vielleicht ist als Subjekt zu *ity anuvadati*, wenn in der Vyākhyā dieser Ausdruck am Schlusse eines (nicht aus anderer Quelle belegten) Brāhmaṇazitates auftritt, eben das Wort *anvākhyānam* zu denken. Rätselhaft ist mir *anvākhyāna* in dem unten, Nr. 36, angeführten Passus.¹ Daß das Anvākhyāna zu den Texten der Vādhūlas gehört, geht auch schon daraus hervor, daß in ihm Vādhūla mehrere Male als Autorität erwähnt wird (vgl. unten, Nr. 1, 16). Besonders wichtig ist die Stelle: *etaḥ (nämlich agnyādheyaṁ) dha vai saubabhrūvo vādhūlāya procyovāca, pra nvai vayaṁ yāskayāgnyā-*

¹ Das *anvākhyānam* wird auch in der Stelle genannt, welche ich früher (Acta Orientalia I, S. 7, Fußnote) mitgeteilt habe. Solange das Anvākhyāna zum Agnicayana nicht vorliegt, ist diese Stelle nicht zu erklären.

dheyam avocāmeti. Danach wäre Saubabhrūva der Urheber des Sūtra (oder wenigstens des Agnyādheya), und nachdem dieser es dem Vādhūla mitgeteilt hatte, sagte er (zu ihm): „Wir haben es dem Yaska mitgeteilt.“ Die Vādhūlas gehören ja zu den Yaska-Bhṛgus.¹

Die Texte der Vādhūlas (denn nicht ein Vādhūla ist als eigentlicher Autor des Sūtra und des Anvākhyāna anzusehen, da er ja zitiert wird; ebenso wird im Baudhāyanasūtra Baudhāyana oft als Autorität erwähnt) haben also dieses Merkwürdige, daß zu dem Sūtra ein eigenes Brāhmaṇa gehört, eine Art Anubrāhmaṇa, ein sekundäres Brāhmaṇa, das neben dem alten Brāhmaṇa der Taittirīyas (oder vielleicht richtiger: neben einem alten Brāhmaṇa, das mit dem der Taittirīyas aufs engste verwandt ist) steht: eine noch nie in einem vedischen Sūtra angetroffene Eigentümlichkeit. Aus manchem Zitate in der Vyākhyā geht ja hervor, daß es auch zu den Cāturmāsya, zum Agniṣṭoma und zum Agnicayana ein Anvākhyāna gegeben hat.² Hoffentlich wird es den Paṇḍits zu Madras gelingen, noch mehrere Stücke dieses Anvākhyāna aufzufinden: sie würden dadurch unsere Kenntnis der vedischen Literatur beträchtlich fördern.

Es ist eine Frage von einiger Bedeutung, ob dieses Anvākhyāna den Sūtratext voraussetzt, oder ob, im Gegenteil, das Anvākhyāna dem Autor des Sūtra bekannt gewesen ist. Es scheint ein Grund vorhanden zu sein, der für die Bejahung des zweiten Teiles dieser zweigliedrigen Frage zu sprechen scheint. In dem 3. Prapāṭhaka des Sūtra wird über das *daivyaṃ upasthānam* gesagt, es sei *utsannaṃ vratasya garimṇā³ vidyeyā vāsyenānvākhyāne brāhmaṇam asti*.⁴ Es ist schade, daß weder Lesart noch Interpretation dieser Stelle feststehen; in dem Anvākhyāna wird nämlich in der Tat ein Brāhmaṇa

¹ Vgl. Acta Orientalia I, S. 7 (Mitte).

² Das Zitat *janako ha vaiśeḥaḥ*, Acta Orientalia I, S. 6, ist offenbar dem Anvākhyāna zum Agniṣṭoma entnommen.

³ Derselbe Ausdruck Baudh. kṛs. III. 14: 84. 15.

⁴ Ich gebe die Vyākhyā dieser Stelle ganz: *garimṇā, gurutvena vā; vidyeyā vā, anena vā* (I. anyena vā?); *nānvākhyāne brāhmaṇam asti, vidhāyakaṃ vākyaṃ nāstity arthaḥ; brāhmaṇe vāhitaṃ hi kalpakāṅgair anvākhyāyate*.

angetroffen, dessen Inhalt wenigstens einigermaßen mit dem des Sūtra übereinstimmt, vgl. unten, Nr. 18.

Es ist ferner sehr wahrscheinlich, daß die oben besprochene Mantrasammlung auch einen Teil vom Anvākhyāna ausmacht. In der Vyākhyā lesen wir: *manasā saṃkalpayaty agnīn ādhāsya (iti); sa vācā vyāharaty ādhāsya itivānvākhyāne dāśanāt*. Es gibt nun in der Mantrasammlung einen Abschnitt, der die verschiedenen Saṃkalpas enthält, anfangend: *agnīn ādhāsye, sarvakāmo 'gnīn ādhāsye*.

Im folgenden werden nun zuerst Auszüge aus dem Anvākhyāna mitgeteilt, die ich, soweit das mir möglich ist und soweit es angemessen erscheint, auch übersetze.

I.

Aus dem Anvākhyāna zur Gründung der sakralen Feuer.

1. . . . (prā)ṇam uvārajitānām¹ pāpabhadraṃ titikṣate, tasya nu haiṣa āhito bhavati yad gārhapatyaḥ; so 'muṣmin loke prāṇena prāṇiti. cakṣur āhavanīyus, tat satyaṃ; sa yo ha vā asmin loke satyaṃ vadati, tasya nu haiṣa āhito (bhavati yad āhavanīyaḥ; so 'muṣmin loke cakṣuṣā paśya)ti. śrotam anvāhāryapacanaḥ, sā śraddhā; sa yo ha vā asmin loke śraddhatte, tasya nu haiṣa āhito bhavati yad anvāhāryapacanaḥ; so 'muṣmin loke śrotreṇa śṛpoti. sa yasmin ha vā etāni (trayā)ṇi saṃpadyante: titikṣā satyaṃ śraddhēti . . .; etad dha vai saubabhravo vādikulāya procyovāca, pra nvai vayam yāskā-yāgnyadheyam avocāmeti.

„(Wer) . . . das Böse und Gute aushält, von dem ist der Gārhapatya gegründet, er atmet in jenem Raume mit dem Hauche. Der Āhavanīya ist das Auge, und dieses ist das Wahre; wer in diesem Raume das Wahre redet, von dem ist der Āhavanīya gegründet, er sieht in jenem Raume mit dem Auge. Der Anvāhāryapacana ist das Gehör, und dieses ist die Opferwilligkeit: wer in diesem Raume

¹ upāprajitānām die Hs. Aber auch meine Änderung macht den Sinn nicht deutlich.

Opferwilligkeit zeigt, von dem ist der Anvāharyapacana gegründet, er hört in jenem Raume mit dem Gehör. In wem diese drei: das Aushalten, das Wahre, die Opferwilligkeit gefunden werden (von dem sind alle Feuer gegründet und er gedeiht in jenem Raume).¹

2. (*bhāṛ ity āhā*)sminn eva tena loke pratitiṣṭhati; *bhūva ity āhāntarikṣa eva tena loke pratitiṣṭhati*; *suvar ity āha, suvarga eva tena loke pratitiṣṭhaty*; *etāvanto vai deva lokās, teṣv eva yathāpūrvam pratitiṣṭhati*; . . . *tad āhuh: katamaḥ sa suvargo loko, yasmin vācaḥ satyaṃ sarvaṃ āpnoti*; *esa*² *ha vāva sa suvargo loko yad āhavanīyaḥ*.

„Er spricht (bei der Gründung des Feuers) die Silbe *bhāḥ*; dadurch erhält er festen Stand in diesem (d. h. dem irdischen) Raume. Er spricht *bhūvaḥ*; dadurch erhält er festen Stand im Luftraume. Er spricht *suvaḥ*; dadurch erhält er festen Stand im Himmelsraume. Dies sind die Räume der Götter; in diesen erhält er, der Reihe nach, festen Stand. . . . Da sagt man: „Welcher ist dieser Himmelsraum, in welchem er das Wahre des Wortes gänzlich erreicht?“³ Dieser Himmelsraum ist der *Āhavanīya*.“

3. *tad u hovācu vādhūla: evaṃ evaitad agnyādheyam yad vyāhṛtayo . . . apahatapāpmā bhavaty asmiṃś ca (loke ’muṣmiṃś ca) ya evaṃ vidvān agnīm ādhatte yasyaivaṃ vidvān agnīm ādadhati*.

„Darüber sagte Vādhūla: „Die heiligen Worte sind die Gründung der Feuer. . . . Frei von bösem Geschieke wird in diesem und in jenem Raume, wer solches wissend die Feuer dessen gründet, der solches wissend sich seine Feuer gründet.““⁴

¹ So oder Ähnlich hat vielleicht der Nachsatz gelautet. Zum Schluß vgl. S. 4.

² *etev* die Hs.

³ Bezieht sich auf TBr. I. 1. 5. 1.

⁴ Diese Satzwendung und ähnliche auch im Verfolg. Sie tritt auch oft im Kāthaka auf, z. B. XXV. 6: 109. 1: *yasyaivaṃ viduṣo uttaravedāḥ nyuppyate yasyaivaṃ vidvān nivapati*, vgl. XXV. 6: 110. 17, XXV. 7: 113. 8, XXVI. 10: 135. 1, vgl. auch das Agnyādheyabrāhmaṇa der Kāthas (in Versl. en Meded. der Kon. Akad. der Wetensch., Afd. Letterk. V^o R., IV^o dl., pag. 481, Z. 14 v. u.): *yasyaivaṃ viduṣo yasyaivaṃ vidvān agnīm viharati vasyān bhavati*. Meine frühere Ansicht, daß überall das zweite *yasyaivaṃ* durch *yaś caivaṃ* zu ersetzen wäre, gebe ich jetzt auf, da sich beweisen läßt, daß nur *yasyaivaṃ* das Richtige ist, und zwar auf

4. *tam evam ihādhāya mṛtyuvantam kurvīta; yāvad iha puruṣasyāyus tāvad enam bibhṛyād, yāvad dhaivāmuṣmin loke 'gner āyus, tāvad dhainam amuṣmin loke ('gnir bibharti) . . . tasmān nu hainam ihādhāya mṛtyuvantam eva kurvīta. sā yaiva puruṣasya (viṣṭutir) yad yaśo yad annādyaṃ, tasmā enam janayati, tam evaṃ jātam bibharti, yāvad iha puruṣasyāyus usw. . . ; (ya)d itthamvid asmāl lokād āhitāgniḥ praiti, yad enam diṣṭam itam agnāv abhy-ādadhāti, tam amuṣmai lokāyāgnir janayati; tam evaṃ jātam bibharti yāvad amuṣmin loke 'gner āyus tāvad; . . . sa u ha vā eṣa putra eva pitā bhavati; (tad) uktaṃ: śatam in' nu śarado anti devā yathā naś cakra jarasaṃ tanūnām | putrāso yatra pitaro bhavanti mā no madhyā rīṣatāyur gantor iti. sa yathā ha vā idam asmin loke 'gnir prati puruṣo bhavaty, evaṃ ha vā enam amuṣmin loke 'gnayaḥ prati bhavanti, tasmān nu haiṣa . . .*

Zu diesem schwierigen Passus, dessen Überlieferung vielleicht fehlerhaft ist, bemerke ich bloß, daß *mṛtyuvat:* ‚mit dem Tode versehen‘ zu bedeuten scheint: ‚über das irdische Leben hinausgehend‘. Merkwürdig ist der Ausdruck *diṣṭam itam:* ‚der zu seinem Schicksal gekommen ist, den das Schicksal erreicht hat‘, vgl. *diṣṭagunana* im Hir. piṭṛmedhasūtra.

5. *teṣān u haiṣo 'bhīṣaṅga ivety āhur ya enān . . . tiva satrāt prayu(h)kte, na vā aham agnibhyaḥ pravasāmi, sāgnir vā aham pra(vra)jāmi yāṃ kām ca diśam emīty ādāyaivainān samartham vṛjatiśvarā haivaite 'smin loke hi(ṁsitor yady u)tsrjati; ya enān upasthāya pravāhayati,¹ kuruta u[t] samartham, bibharti evainān hṛdayenāpy avacchinmān.*

‚Von diesen Feuern droht ihm, so sagt man, sozusagen die Verfluchung (wenn er sich ohne weiteres von ihnen entfernt). Indem er denkt: „ich entferne mich nicht die Nacht über von den Feuern, mit den Feuern ziehe ich aus, in welcher Richtung immer ich hin-

Grund von Kāth. XXVII. 8: 147. 8: *yasyaivaṃ viduṣaś sukṛāmanthinau juhvati yasyaivaṃ vidoṃsaṃ juhutaḥ*. In diesem ganz analog redigierten Satze wäre *yaś caivam* natürlich unrichtig.

¹ Unsicher: *pravāhayati* die Hs.

gehe“, begibt er sich mit ihnen an sein Geschäft (?). Sie würden ihn in dieser Welt schädigen können, wenn er sie aufgibt. Wer aber auszieht (?), nachdem er an seinen Feuern das Upasthāna verrichtet hat, bringt sein Geschäft zustande, er trägt sie ja, obschon er sich von ihnen getrennt hat, in seinem Herzen.⁴

Diese Bedeutung von *abhiṣāṅga* ist noch nicht belegt. Die Deutung von *samartha* ist unsicher.

6. *tīrcī vā iyaṃ pṛthivī tīrcīr āpaḥ sya*(ndante *tīrica*)*m antarikṣaṃ tīrcī dyaur tīryaḥ adityas tīryaḥ ca*(ndramas *tīryaṁci na*)*kṣatrāṇy, agnir ha vāvordhvo devatānāṃ upadiṣyamāna*¹ *eti; tīryaṁci u haivānye paśavaḥ, puruṣo ha vāvordhvo 'gnim anvāyattaḥ, sa yo ha vā . . . d ardhvā haivāsyā śrir eti deveṣu ca pitṛsu ca.*

„In die Quere gerichtet ist die Erde, in die Quere strömt das Wasser, in die Quere gerichtet ist der Luftraum, der Himmel, die Sonne, der Mond, die Gestirne. Agni ist unter den Gottheiten derjenige, der aufwärts geht, wenn er in Flammen gesetzt wird. Die Tiere sind in die Quere gerichtet, der Mensch ist aufwärts gerichtet wie das Feuer. Wer (solches wissend das Feuer in Flammen setzt), dessen Glück geht unter Göttern und Vätern aufwärts.“

Hier ist das Fem. *tīrcī* statt *tīraści* bemerkenswert, vgl. *tīrteina* bei Āp. śrs. II. 18. 9.

7. *sa yāṃ prathamāṃ samidham ādadhāty ekāhaḥ sa, yāṃ dvitīyāṃ dvīyahāḥ sa, yāṃ tṛtīyāṃ triyahāḥ sa, yāṃ ca*(*turthāṃ ca*)*turāhaḥ sa, yāṃ pañcamāṃ pañcāhaḥ sa, yāṃ ṣaṣṭhāṃ ṣaḍahas te*)*na sampadyate; ṣaḍahaṃ vā nātivadati brāhmaṇam.*

Das am Ende erwähnte Brāhmaṇa habe ich bis jetzt nicht nachweisen können. Es bedeutet wohl, daß über die ersten sechs Tage der zehntägigen Periode (des *daśaha*) die Stimme nicht hinaus klingt, d. h. daß die eigentlichen Metra verbraucht sind.

8. *tad āhuḥ: kim etad yad gārhapatya iti; yamo vā eṣa vai vasvato yad gārhapatyaḥ; kim (āhava)nīya iti; vivasvān eṣa a*(*dityo yad ahavanīyaḥ*) *. . . kim anvāhāryapucana iti . . . ro ha vā enayor*

¹ *upadiṣyamāna* die Hs.

eṣa bhrātṛvṛyo 'nvāhāryupacanas, tasmān nu hainam etasmād bhrātṛvṛyo bhavati yasyainam etābhyāṃ na samañjalayati, tasmān nu hainam etābhyāṃ naiva samañjalayet.

Die Überlieferung kann nicht überall richtig sein, die Stelle ist dunkel. Merkwürdig ist *samañjalayati*, d. h. in die Añjali hinein nehmen, ἐγγυαλιζεσθαι. Es scheint dies auf das frisch gebohrte Feuer zu deuten, das der Adhvaryu in die Hände nimmt. Die Stelle im Sūtra ist nicht (mehr) vorhanden, aber die Vyākhyā hat: *vyāhṛtibhyāṃ añjalāv ādhāyāmīṣāṃ tvā devānāṃ vratapata iti sambhāreṣv adadhīta*, und im Texte des Sūtra heißt es unter dem Punarādheya: *prasidhyati karma yad enam añjalāv ādhanāt* (so!). Zu vergleichen ist Āp. śrs. V. 11. 6. a.

9. . . . (so 'bravid: *antād vai bi*)*bhemiti; tat kathaṃ syād iti; jvalantam eva moddhareyur iti hovāca; tasmān nu hainam jvalantam evoddhareyur, anantaṃbhāvukam hāsya bhavaty asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca yasyainam jvalantam uddharanti; tasmān nu hainam jvalantam evoddhareyur so 'bravi*)*d: ekāki(tāyai) vai bibhemiti; tat kathaṃ syād ity; uddhṛtya mopāsīrann iti hovāca; tasmān nu hainam uddhṛtyopāivāsīrann, anekakī ha bhavaty asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca yasyainam uddhṛtyopāsate; tasmān nu hainam uddhṛtyopāivāsīran. so 'bravin: nā(g)nyād vai bibhemiti; tat kathaṃ syād iti; pari ca mā mṛjyuh pari ca strīyur iti hovāca; tasmān nu hainam pari caiva mṛjyuh pari ca strīyur, anagṇaṃbhāvukam hāsya bhavaty asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca yasyainam pari ca mṛjanti pari ca strīanti; tasmān nu hainam pari caiva mṛjyuh pari ca strīyuh. so 'bravit: kṣudho vai bibhemiti; tat kathaṃ syād ity; avakṣāṇāni me 'nusamindhīrann iti hovāca; tasmān nu hāsmā avakṣāṇāny anusamindhīrann, akṣodhukaṃbhāvukam hāsya (bhavaty a)smiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca yasyāsmā avakṣāṇāny anusamindhate; tasmān nu hāsmā avakṣāṇāny anv eva samindhīrann. — amṛtāhutir ha vā eṣa hūyate yad agnir uddhriyate, satyo hāsyaṃr̥tāhutayo (hu)tā bhavanty, amṛtasyaīṣā dhārā pravṛjyate yasyainam atraivopasaminddhe; yatareṇo ha vā enayoḥ katareṇa cāhar ahar uddharaṇena vopasamedhena vaivamvit punarmṛtyum jayati.*

Dieses Stück, dessen Übersetzung etwas gekürzt ist, enthält ein Gespräch des Agni, wahrscheinlich mit Prajapati. „Er (nämlich Agni) sagte: „Ich fürchte mich vor dem Ende.“ (Da sagte der andere): „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ Er entgegnete: „Man soll mich flammend (aus dem Gārhapatya) herausnehmen.“ Deshalb soll man das Feuer flammend (aus dem Gārhapatya) herausnehmen. Unendliches Wesen fällt demjenigen in diesem und in jenem Raume zu, wessen Feuer man flammend herausnimmt. Da sprach er (Agni): „Ich fürchte mich vor dem Alleinsein.“ „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ „Nachdem man mich herausgenommen hat, soll man (mit Sprüchen) mich ehrend in meiner Nähe sitzen.“ Deshalb soll man, nachdem man das Feuer herausgenommen hat, in seiner Nähe sitzen. Nicht allein wird in diesem und in jenem Raume sein, bei wessen Feuergründung man so verfährt. Da sprach er: „Ich fürchte mich vor der Nacktheit.“ „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ „Man soll mich rings abwischen und rings umstreuen.“ Nicht-nackt-sein fällt demjenigen zuteil, dessen Feuer man rings abwischt und umstreut. Er sprach: „Ich fürchte mich vor dem Hunger.“ „Wie könnte dem abgeholfen werden?“ „Man soll die zu Ende gebrannten (Holzstücke) in mich nachwerfen und entzünden.“ Deshalb wirft man diese Stücke nach und entzündet sie. Furcht vor Hunger befällt denjenigen in diesem und in jenem Raume nicht, bei dessen Feuergründung man so verfährt. — Durch das Herausnehmen des Feuers (aus dem Gārhapatya) wird eine Spende von Nektar dargebracht. Wieviele Male es von einem solches Wissenden herausgenommen wird, sovielen Male hat er wahrhaftige Nektarspenden geopfert und wird demjenigen ein Strom von Nektar hingeworfen, in dessen Feuer er (nämlich der Adhvaryu) zu diesem Zeitpunkte die Holzstücke nachwirft und entzündet. Durch eines von diesen beiden: entweder das tägliche Herausnehmen oder das tägliche Nachwerfen und Entzünden, besiegt der solches Wissende den wiederholten Tod.’

upasamedha ist gleichwertig mit *upasaminidhana*. Im Gebrauch der Zusammensetzungen mit *-bhāvuka* weicht der Autor vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ab, nach welchem man eher erwarten sollte:

anantaṃbhāvuko 'yaṃ bhavati. Unbelegt ist *akṣodhukaṃbhāvuka*; *avakṣāṇa* ist bei Āp. śrs. IX. 9. 11 belegt, welche Stelle auf MS. I. 8. 9: 130. 1 beruht. *yatarat katarat ca* unbelegt.

10. *tad vā idam anvāhur: brahmavādino vadanti: vatso vā agnihotrasya prāyaṇam agnihotraṃ yajñānām iti; tad āhur: katamaḥ sa vatsa ity; eṣa ha vāva sa vatso yad ahavanīyo 'gnir eva bhavañs; tasmān nu hainaṃ jātam etena payasā pratyavekṣetu.*

Die Stelle, welche hier erläutert wird, findet sich TBr. II. 1. 5. 1; *bhavañs* muß verdorben sein. Worauf sich die Schlußworte beziehen, weiß ich nicht zu sagen.

11. *tad āhur: yuiṣṇavag ahiteṣv agniṣv agnihotrāhutir hūyate prātarāhutir eṣā sāyamāhutir ity, atho vaiva tasyā āhuteḥ savivadhatvam iti; sa yad itthaṃvid asmāl lokad ahitāgniḥ praiti, yad enaṃ diṣṭam itam agnāv abhyādadhaty, etad dha vā asyā āhuteḥ savivadhatvaṃ; na hy evaiṣā prātarāhutir na sāyamāhutir ivārvāg vā hi paro vā puruṣaḥ pramīyate.*

„Da sagt man: „Die Agnihotraspende, welche in den nacheinander gegründeten Feuern geopfert wird, ist die Morgen- und die Abendspende. Sie ist aber auch das Gleichgewicht dieser Spende.“ Wenn nun ein solches Wissender, der seine sakralen Feuer gegründet hat, stirbt, wenn man ihn, den das Schicksal erreicht hat, ins Feuer (auf den Scheiterhaufen) legt, so ist dies das Gleichgewicht dieser Spende, denn sie ist weder die Morgen-, noch die Abend-agnihotraspende, denn der Mensch stirbt entweder vor oder nach (dieser Spende).“

Der Gedankengang ist nicht deutlich. Zu *diṣṭam itam* vgl. Nr. 4. Zu vergleichen ist Āp. V. 17. 6. Nach dem Sūtra der Vadhūlas wird die erste Agnihotraspende hier mit *svaha*, die zweite mit der (Daśa)-hotrformel dargebracht.

12. *athātaḥ pūrṇāhutir¹ evānvākhyānam abhisampadyate. sapta te agne samidha iti: paśavo haivaitē; sapta jihvā iti: chandāṃsy uvevaitāni; saptarṣaya iti: prāṇā u haivaita ima evābhi puruṣaṃ;*

¹ Sollte *pūrṇāhuter* das Richtige sein?

sapta dhāma priyāṇṭy: annam uvevāitad imā evauśadhayaḥ; sapta hotra iti: hotra (u)vevāitāḥ; saptadhā tvā yajantīti: yajñakratavo haivaite; sapta yonir apr̥ṇasva ghr̥teneti: vanaspatayo haivaite, vanaspatayo ha vā etasya devasya yonir̥ pratiṣṭhā, 'pi hy eṣa etarhi devo vanaspatiṣv eva praviṣṭas. tāni vā etāni sapta saptāni hūyante: saptapadā śakvarī, paśavaḥ śakvarī, paśūn evāvarunddhe. tad āhuḥ: pūrṇāhutir ity etasyai devatāyai saṃjyaṃ salokatām jayati ya evaṃ vidvān pūrṇāhutiṃ juhoti yasyaivaṃ vidvān pūrṇāhutiṃ juhoti.

„Dann erfolgt die Vollöffelspende, deren nachträgliche Deutung die folgende ist(?). „Sieben Scheite hast du, Agni“: damit sind die zahmen Tiere gemeint. „Sieben Zungen“: das sind die Metra. „Sieben Reis“: das sind die Hauche, nämlich die in jedem Menschen. „Sieben liebe Stätten“: das sind die Speise, nämlich die Kräuter. „Sieben Hotrfunktionen“: das sind eben diese Hotrfunktionen. „In sieben Weisen verehren sie dich“: das sind die Hauptopfer. „Fülle die sieben Geburtsstätten mit Schmalz“: das sind die Bäume, die Bäume (d. h. das Holz) sind ja dieses Gottes Geburtsstätten, dessen fester Stand; auch ist ja dann dieser Gott in die Bäume eingedrungen. Das sind die sieben Siebenzahl, die man hiermit ins Feuer opfert: das Śakvarīmetrum ist siebenfüßig; dieses Metrum ist das Vieh; so erhält er Vieh. Da sagt man: „Die Vollöffelspende: es wird mit der Gottheit vereinigt, es geht in seinen Raum ein, wer solches wissend usw.“

Über die Vollöffelspende vgl. Āp. V. 18. 1. a. Der Vers ist TS. I. 5. 3. h. Zum Siebenzahl der Tiere, der Metra, der Kräuter vgl. z. B. Baudh. XXV. 5: 189. 1 fgg. Der Nominativ *pūrṇāhutiḥ* am Ende hängt, wie es scheint, in der Luft. Am Schlusse hat die Hs. *yasya vaivam*, vgl. aber S. 7, Fußnote 4.

13. *idam vā āhuḥ: trīṇi haviṣi nirvapati: virāja eva vikrāntam yajamāno 'nuvikramate' gnaye pavamānāyāgnaye pāvakāyāgnaye śucaya iti. sa vā āgneyam cāṣṭākāpālāṃ nirvapaty āgnaye ca pavamānāya purodāṣam aṣṭākāpālāṃ: imam eva tena lokam abhijayaty asmin lokaḥ pratitiṣṭhati; sa vā āgnaye ca pāvakaya purodāṣam aṣṭākāpālāṃ nirvapaty āgnaye ca śucaye purodāṣam aṣṭākāpālāṃ: antarikṣalokam eva*

*tenābhijayaty antarikṣaloke pratitiṣṭhati. sa vā aindrāgnaṃ caikāda-
śakapālaṃ nirvapaty ādityaṃ (ca) caruṃ: divilokam eva tenābhijayati
diviloke pratitiṣṭhati. tāni vā etāni soḍ ḍhaviṃṣi tisro vedyas, triṇi bar-
hiṃṣi, tāni vā etāni dvādaśa saṃpadyante, tani vā etāni dvādaśa māsāḥ:
saṃvatsaraḥ; saṃvatsara eva pratitiṣṭhati. — tad vā idam anvāhur:
brahmavādino vadanti: tanuvo vāvaitā agnyādheyasyāgneyo vā aṣṭā-
kapālo 'gnyādheyam iti. sa u ha vā eṣa eva yajamāno yad āgneyo
'ṣṭākapālas, taṃ vā etad vyūḍham eva janayanti yat tribarhiḥ kur-
vanti; ko hi tad veda yad vyūḍhasya jātasya saṃ vāṅgaṃ dhīyate
na veti. — sa etam evāgneyam aṣṭākapālaṃ nirvapati, taṃ tanubhiḥ
pariyajaty, evaṃ nu ha yajamāne prāṇā dhīyanta, evam u ha yaja-
mānaṃ sātmanam sāṅgaṃ satanuṃ saprāṇam sakakatham evaṃvid
adhvaryur yajñe [yajamānaṃ] janayati.*

Dieses Stück behandelt das *tribarhir havis*, worüber man *Acta Orientalia* II, S. 161 vergleiche.

„Da sagt man: „Er streut den Reis für drei Opfergaben aus und bringt sie dar — der Opferherr schreitet nach dem Ausschreiten der *Virāj*¹ her — nämlich für Agni Pavamāna, für Agni Pāvaka und für Agni Śuci.“ Er bringt einen achtschüsseligen für Agni bestimmten Opferkuchen dar und einen achtschüsseligen für Agni Pavamāna bestimmten. Dadurch ersiegt er diesen (irdischen) Raum und bekommt in ihm festen Stand. Dann bringt er einen achtschüsseligen für Agni Pāvaka und einen für Agni Śuci bestimmten dar. Dadurch ersiegt er den Luftraum und bekommt in ihm festen Stand. Dann bringt er einen elfschüsseligen für Indra und Agni bestimmten Opferkuchen und einen für Aditi bestimmten Caru dar. Dadurch ersiegt er den Himmelsraum und bekommt in ihm festen Stand. Das sind sechs Opfergaben, drei Vedis, drei Barhis, zusammen zwölf. Das sind die zwölf Monate, das Jahr: er bekommt festen Stand im Jahre. (Hiermit ist das *tribarhis* behandelt, das aber im folgenden abgewiesen wird.) Da sagt man aber nachträglich: „Die Vedakenner

¹ Vgl. Kāth. VIII. 8: 91. 16: *trir virāḍ vyāk-amata*, und vergleiche meine Bemerkung zu *Āp. V. 18. 2*.

sagen: „Diese Opfergaben (d. h. die für Pavamāna, Pavaka und Śuci bestimmten) sind die Erscheinungsformen (die Tanūs) der Feuergründung und der achtschüsselige für Agni bestimmte Opferkuchen ist die Feuergründung (selber).“ Nun steht aber der achtschüsselige Agnikuchen dem Opferherrn gleich. Wenn man das dreifache Barhis anwendet (d. h. die drei Iṣṭis in der oben erörterten Weise darbringt), so erzeugt man den Opferherrn zerteilt. Denn wer weiß, ob von einem, der zerteilt geboren wird, der Körper aneinandergefügt wird oder nicht (und darum soll man es vielmehr so machen): Er streut den achtschüsseligen Agnikuchen aus, vor und nach dessen Spende opfert er den Erscheinungsformen. In dieser Weise werden die Hauche in den Opferherrn gelegt, in dieser Weise erzeugt der solches wissende Adhvaryu im Opfer den Opferherrn so, daß er (im Jenseits) im Besitze seines Rumpfes, seiner Glieder, seiner Gestalt, seiner Hauche, seines . . . sein wird.“

Das Brāhmaṇa, zu welchem hier das Anvākhyāna gegeben wird, ist TBr. I. 1. 5. 10. Ferner ist zu bemerken, daß das Sūtra nicht *pariyajati*, sondern *abhiyajati* hat, was etwas anderes bedeutet. Unbekannt ist das am Schlusse vorkommende *sakakatham*, es gehört zu dem nur aus dem Dhātupāṭha bekannten Dhātu *kak*, mit Suffix *-atha*. Bedeutung etwa ‚Lebenslust‘, ‚Frohsinn‘?

14. *tad vā anvāhū: rathacakraṃ pravartayati, manuṣyārathenaiva devarathaṃ pravartayatīti. sa etad eva prathamam havir nirupya dvādaśāham ṛtuhomair iyād, athottareṇa haviṣā yajeta; tad eva dvibarhiṣo rathacakraṃ. atha tribarhiṣa: etad eva prathamam havir nirupya dvādaśāham ṛtuhomair iyād, athottarabhyāṃ havirbhyāṃ yajeta; tad u haivaitat tribarhiṣo rathacakraṃ.*

„Da sagt man nachträglich: „Er dreht ein Wagenrad vorwärts, dadurch bringt er mittelst des menschlichen Wāgens den Götterwagen vorwärts.“ Wenn er diese erste Opfergabe (des als Dvibarhis dargebrachten Tanūhavis) dargebracht hat, soll er zwölf Tage lang die Ṛtuspenden opfern und dann die zweite Opfergabe darbringen. Dies ist das Wagenrad des Dvibarhis. Jetzt das des Tribarhis: nachdem er die erste Opfergabe dargebracht hat, soll er zwölf Tage

lang die Ritspenden opfern und darauf die beiden letzten. Dies ist das Wagenrad des Tribarhis.¹

Das Anvākhyāna will TBr. I. 1. 6. 8 (vgl. Bem. 1 zu Āp. V. 14. 6) erklären. Es handelt sich aber um ein wirkliches Wagenrad. Welche Spenden die *rituhomas* sind, habe ich nicht ermitteln können. Über die zwölfstägige Periode vgl. Āp. V. 21. 2.

15. *sa yad a(paḥ) prapayati, yathā haivaitat paśor jāyamānād āpaḥ purastād āgacchanti tādṛk tad; atha yan nirvapati, tad u haivaitau devau samupamantrayate; ¹tha yan nirupyādbhiḥ prokṣati, yathā haivaitad striyaṃ jñāpitāyā² ūrā vyasyamānāyā² āpaḥ purastād āgacchanti tādṛk tad; atha yad avahanti, tad u haivaitau devau sambhavataḥ.*

Das Wasser, das er vorwärts führt (nämlich das Prapitawasser), ist mit dem Wasser zu vergleichen, welches vor der Geburt eines Tieres (Kalbes) (aus dem Mutterleib) hervorkommt (deutet also auf die Geburt vieler Kälber); durch das Ausstreuen (des Reises für die Opfergabe) ladet er diese beiden Götter (wahrscheinlich Indra und Agni) ein; die Handlung des Besprengens (der ausgestreuten Opfergabe) mit Wasser ist mit dem Wasser zu vergleichen, welches vor der Entbindung einer Frau (aus dem Mutterleibe hervor) kommt, während sie die Schenkel auseinanderspreizt. Durch das Abschlagen (der Körner) treten diese beiden Götter ins Dasein.¹

Den Sinn habe ich zum Teil erraten. Die Zusammensetzung *samupamantrayate* ist unbelegt. Es ist unsicher, um welches Havis es hier geht. Die Wörter *paśor jāyamānād āpaḥ purastād yanti* TBr. II. 2. 9. 3.

16. *tasyaitac charīram eva dhautam sampariśiṣyate yad dhavir ucchiṣṭam; tan nu haitad eka etayor iṣṭyor ucchiṣṭam na prāśnanti yajamānasya vā etac charīram aśyata iti vadantas; tad u hovāca vādākūlaḥ: . . . dadhate ya enam chandāhpavitraiḥ pavayanty, anyam u vā etad dhavir ucchiṣṭam, tasmād u kāmam eva havir ucchiṣṭam prāśnīyād iti.*

¹ So die Hs. Jedenfalls ist *striya* zu lesen. Aber wie ist das folgende Wort herzustellen?

² So meine Konjektur, *śrūṇasya*^o die Hs.

Der Rest der Opfergabe bleibt als dessen (d. h. wohl des Yajamāna) gewaschener Körper übrig. Diesen Rest nun der Opfergabe dieser beiden Iṣṭis (nämlich des Dvibarhiḥ) essen einige (ritualistische Autoritäten) nicht, indem sie sagen: „Es wird dann des Opferherrn Körper gegessen.“ Vādhūla aber sagte darüber: „... , deshalb esse er nach Belieben den Rest der Opfergabe.“

17. *prajāpatir ha vai śriyam¹ icchan palyayata;² tāṃ savatsām dhāvamānām³ adhyagacchat; savatsām vā enām avidam iti (sa savatsaro 'bhavat) . . . (pari vā enām) vatso 'tsarad iti, sa parivatsaro 'bhavat; tāṃ prāsaghat, tāṃ vatso 'nvatsarad, anu vā enām vatso 'tsarad iti;⁴ sa idāvatsaro 'bhavad, idaṃ vā enām vatsinīm avidam iti, sa idvatsaro 'bhavad, vatsinīm vā enām avidam iti, sa vatsaro 'bhavat; tāni vā etā(ni saṃ)vatsarasya nā(māni). tasyai (hai)tasyai turīyaṃ manuṣyebhyaḥ prāyacchat, turīyaṃ pitṛbhyas, turīyaṃ devebhyas, turīyaṃ asurebhyas. te devā amanyanta: kathamām ekadhorojaṃ samavṛjīmahiti; te 'gnīn ādadhata: te yad gārhapatyam ādadhata, yaiva manuṣyeṣūrg āsit tāṃ tenāvārundhata-; 'tha yad anvāhāryapacanum ādadhata, yaiva pitṛṣūrg āsit tāṃ tenāvārundhata-; 'tha yad āhavanīyam ādadhata, yaiva deveṣūrg āsit tāṃ tenāvārundhata-; 'tha yad dakṣiṇām anayam, yaivāsuresūrg āsit tāṃ tayāvārundhata-; 'vaṃ nu haitāṃ devā ekadhorojaṃ samavṛjīyata. tad ahur: kathamām yajamāna ekadhorojaṃ samavṛkta iti; sa yad gārhapatyam ādhatte, yaiva manuṣyeṣūrk tāṃ tenāvarunddhe; 'tha yad anvāhāryam ādhatte, yaiva pitṛṣūrk tāṃ tenāvarunddhe; 'tha yad āhavanīyam ādhatte, yaiva deveṣūrk tāṃ tenāvarunddhe; 'tha yad dakṣiṇām dadāti, yaivāsuresūrk tāṃ tayāvarunddhe. tasmād evaṃviduṣāgnīn ā(da)dhānena braddadhānena dakṣiṇā deyai-, 'vaṃ hy evaitāṃ yajata ekadhorojaṃ samavṛkte. tasmād āhur yaś caivaṃ veda yaś ca na gā rakṣamāṇam adadatam⁵ asuraṃ, nidhir hy evaiṣa yo 'dadad gā rakṣate.*

„Prajāpati ging herum, die Śrī(?) suchend. Er erreichte sie, als sie mit dem Kalbe da lief. Da dachte er: „Ich habe sie mit (sa)

¹ śriyam die Hs.

² valiyayata die Hs.

³ dhāpayamānām die Hs.

⁴ Von hier ab versuche ich nicht, den Text zu rekonstruieren.

⁵ ādadatam die Hs.

ihrem Kalbe (*vatsa*) gefunden.“ Da ward sie das Jahr (*savatsara*). Da schlich das Kalb um sie herum und er dachte: „Das Kalb ist um sie herumgeschlichen.“ Da wurde sie (das zweite Jahr des fünfjährigen Zyklus, nämlich) der *Parivatsara*. Er nahm sie zu sich. Da lief das Kalb hinter ihr her und er dachte: „Das Kalb ist hinter ihr her geschlichen.“ Da wurde sie (das dritte Jahr, nämlich) der *Anuvatsara* (und in ähnlicher Weise entstanden *Idāvatsara*, *Idvatsara* und *Vatsara*). Dies sind die Namen des Jahres. Ein Viertel von dieser (*Śrī*) übergab er den Menschen, ein Viertel den Vätern, ein Viertel den Göttern, ein Viertel den Asuras, usw.‘ (Das Folgende ist deutlich und braucht nicht übersetzt zu werden. Der Schluß:) „Deshalb muß von einem solches Wissenden, der sich die Feuer gründet, Opferlohn gegeben werden. Denn für einen, der so den Gottesdienst verrichtet, zieht er die Lebenskraft auf einmal an sich.¹ Darum nennt man, wer solches weiß oder wer es nicht weiß, wenn er Kühe hütet (d. h. sie besitzt) und sie nicht (als *Dakṣiṇā*) gibt, einen Asura. Denn der ist ein Behälter, der, nicht (davon) gebend, Kühe hütet (d. h. besitzt).“

Die hier gegebene Liste der Jahre stimmt mit keiner anderen überein, vgl. z. B. *Vedic Index*, s. v. *saṃvatsara*. Die Zusammensetzung *prāsaghat* ist unbelegt. Zu *asura* ist vielleicht *Āp. V. 14. 1* (*Kāth.*) zu vergleichen. Ich bin freilich nicht sicher, den Sinn der letzten Sätze getroffen zu haben.

18. *ekoteḥ svargakāmasyāgnyādheyam. adhivṛkṣasūrye brahmaudanam nirvapati; sa etaṃ saṃvatsaram śalkair agnim indhe; su tataḥ saṃvatsaratamyām rātryām agnīn ādhatte; su etaṃ dvitīyaṃ saṃvatsaram agnihotrocchiṣṭavrato bhavati; sa tataḥ saṃvatsaratamyām rātryām āgneyam aṣṭakapālaṃ nirvapati; sa etaṃ tṛtīyaṃ saṃvatsaram idoccheṣaṇavrato bhavati: so 'traivāntareṇagnīn idoccheṣaṇaṃ praśnāti. tasyāpravasata eva sthito 'gnibhyo 'dhi; su yadi pravasatham*

¹ D. h. er nimmt die ganze vierteilige Kraft oder Nahrung von Menschen, Vätern, Göttern und Asuras als ein Ganzes in sich. Freilich befremdet das *Med. vrñkte*; der Satz würde besser laufen, wenn wir statt des Dativs *yajata* den Nomin. *yajamāna* einsetzen dürften.

*eṣyan syād, brahmaudanam paktvā tena brāhmaṇān pariviśyāgnīn
gopāyatety uktvā yajñopavitam kṛtvāpa ācamya yajamānāyatane
tiṣṭhann āhavanīyam upatiṣṭhate mama nāma prathamam jātaveda
iti; proṣya grhān upāvarṭate, prapathāt samidham kurute; 'gnīn parā-
(khyāya) vācam yacchati; sa yadā vai vācam yacchatiti samānam;
sa yajñopavitam kṛtvāpa ācamya yajamānāyatane tiṣṭhann āhavanī-
yena (vi)paridhute mama nāma tava ca jātavedo iti; tad etad ekoteḥ
svargakāmasyāgnyādheyam; samvatsaram haitena [na] puruṣarāco
bhūtvāgnayo mantrayante; etena praṇāyyo 'gnīn ādhatte | daśamo
'nūvākaḥ | agnyādheyi samāptā ||*

Die Gründung der sakralen Feuer für einen . . ., der den Himmelsraum zu erreichen wünscht. Er bereitet das Muss für die Brahmanen zum Zeitpunkt, wenn die Sonne über den Baumwipfeln steht. Dieses (d. h. das erste, mit der angegebenen Handlung anfangende) Jahr unterhält er das Feuer mit Holzspänen und gründet sich genau ein Jahr nachher seine Feuer. Während des zweiten (dann folgenden) Jahres lebt er nur von den Überresten der Agnihotra-spenden. Am ersten Tage nach Ablauf dieses zweiten Jahres bringt er den achtschüsseligen Agnikuchen dar (und macht es so dieses ganze Jahr). Während des dritten Jahres lebt er nur von den Überresten der Iḍā (dieser Iṣṭi). Diese genießt er zwischen den Opferfeuern (sitzend).¹

Es ist wohl Āp. V. 7. 4 (Bem. 2) und 7 zu vergleichen. Was *ekoti* bedeutet, sehe ich nicht; Eggeling (ŚBr. XII. 2. 2. 4) übersetzt es: 'with one and the same aim'. Auf die Übersetzung des Schlußteiles dieses Brāhmaṇa, das sich vielfach mit dem Sūtra berührt, verzichte ich. Anscheinend bezieht sich der Ausdruck *sa yadā vācam yacchatiti samānam* auf eine Stelle im Sūtra, vgl. Acta Orientalia II, S. 148 (Zitat 6).

Aus dem Anvākyāna zum Agnihotra.

19. *idam vā anvākuḥ: prajāpatir vā idam eka asit; so + āla-
bhata; tato vā agnimukhāḥ prajāpatiḥ praja asrjateti;*¹ *sa u ha vā*

¹ Welches Brāhmaṇa aus TS. oder TBr. hier zitiert wird, habe ich bis jetzt nicht sicherstellen können.

eṣa eva mṛtyur yad agniḥ; sa prajāpatim atsyato rūpeṇā (nvāgacchat tam a) bhipalāyata;¹ tasmā udamrāt; tasmāl lalāṣe keśā na santi, tasmād yasya dukṣiṇata unmr̥ṣtaṁ bhavati tam² ahuḥ prajāputyaṁ³ jyeṣṭhalakṣmīm iti vā idaṁ; taṁ dvitīyaṁ abhy eva palāyata; tam unvāgacchat, ta(d a)smāi nyasyat, tāny ulapāny abhavañis, tāny ādravann ādutta, tasmād yatraivātapaty ulupakakṣuṁ duhuty ādravann evainad ādatte; taṁ tṛtīyaṁ abhy eva palāyatu, tam unvāgacchat, tad asmai nyasyat, te vanaspatayo 'bhavañis, teṣu vitarāṁ ivāramata; sa ha vā eṣā devatā tad virataivāpy adya vanaspatiṣu; tasmād evaṁviduṣāgnau dārv abhyādheyaṁ: mukūrtaṁ cen³ nu man mṛtyur viramatād iti; vi haivāsmāi ramate mṛtyur ya evaṁ vidvān agnau dārv abhyādadhāti . . . sa yo ha vā evaṁvidaṁ juhvatañi skanne 'gnihotra upa vā mīmāṁsetānu vā vyāharet, taṁ brūyāt: ahutyāṁ ma ahutiḥ pratyasthād, yaṁ nu tvam pāpmānaṁ paśyasi, tvām eva so 'ri(syatīty e)naṁ brūyāt. tan nu haitad eke skanne 'gnihotre bibhyati; no ha vai tad evaṁvid ādriyetāpi ha prāyaścittaṁ kartuṁ nādriyeta, caturgrhītaṁ tu hābhigṛhṇīyād dhomāyā-; 'tha yām uttarām ahutim ajuhot, tām abravīt: kvaitām ahauṣadhī . . . gād ity abravīt. sā gaur abhavat, tad vā etad parākaṁ gaur nāma gaur iti; sāhutir gauḥ sambhāya purastāt prāṭicy āhavanīyaṁ ullikaty atiṣṭhat; tām āhavanīya ṛṣabho rūpaṁ kṛtvopā(pa)raīt, tasyām etāñis caturo yajñakratūn reto 'siṁcad: agniṣṭomam ukthyaṁ atirātram āptoryāmaṁ; ta u ha vā ete gor eva catvāraḥ stanāḥ; sāyaṁprātar ha vā etaiṣ caturbhir yajñakratubhir agnihotry adhikramate; tasmān nu ha sarveṣāṁ eva stanānām agnihotraṁ duhyāt; sāyaṁprātar haivāsyaitaiṣ caturbhir yajñakratubhir iṣṭaṁ bhavati ya evaṁ vidvān agnihotraṁ juhoti yasy[av]aivaṁ vidvān agnihotraṁ juhoti.

,Da sagt man nachträglich: „Prajāpati war (anfänglich) dieses allein (d. h. es war nur Prajāpati); er . . .; darauf erschuf er die Geschöpfe, die Agni zum Munde haben.“ Agni nun ist der Tod; der verfolgte Prajāpati in der Gestalt von einem, der ihn fressen wollte.

¹ So von mir ergänzt; die Hs. hat hier keine Lücke.

² Zu lesen tām und 'tyāṁ?

³ L. cin?

Da flüchtete er (nämlich Prajāpati) vor ihm; gegen ihn (d. h. um ihn von sich abzuhalten) rieb er sich (das Haupt) aufwärts ab. Daher kommt es, daß man auf der Stirne kein Haar hat; deshalb nennt man, wenn auf jemandes rechten Seite das Haupthaar hinaufgestrichen gewachsen ist, dieses ‚das Prajāpatiartige Hauptglückszeichen‘. Da flüchtete er zum zweiten Male vor ihm; er (Agni) verfolgte ihn; um ihn abzuhalten (eigentlich: gegen ihn) warf er (einen Teil der von seiner Stirn abgeriebenen Haare) hin; daraus wurde das Ulapagras; dies ergriff er (A.) heranlaufend. Daher kommt es, daß, wenn er (d. h. Agni, das Feuer) im Sonnenschein ein Ulapagrasbüschel versengt, er (A.) heranlaufend es ergreift (?). Da flüchtete er zum dritten Male vor ihm; er verfolgte ihn; da warf er, um ihn aufzuhalten, (einen Teil der abgerissenen Haare) hin; daraus wurden die Bäume; bei diesen verweilte er etwas länger; diese Gottheit (nämlich Agni) ist ja auch heute in den Bäumen zur Ruhe gekommen (d. h. er ist latent im Holze anwesend). Darum soll der solches Wissende ein Stück Holz ins Feuer hinzulegen, denkend: „Es soll doch der Tod eine Weile von mir ferne bleiben.“ Der Tod bleibt ferne von ihm, der solches wissend das Stück Holz ins Feuer hinzulegt. . . . Wer nun denjenigen, der solches wissend (die Agnihotraspende) opfert, wenn die Agnihotramilch verspritzt wird, entweder beanstandete oder verfluchte, so soll er (nämlich der Beanstandete) zu ihm sagen: „Meine Spende hat in meiner Spende festen Fuß bekommen; das Böse, das du siehst, soll dich treffen“, so sage er zu ihm. Da fürchten sich nun einige (Ritualkenner), wenn die Agnihotramilch verspritzt worden ist, aber der solches Wissende soll sich nicht darum kümmern, und auch nicht darauf bedacht sein, eine Gutmachung vorzunehmen; er soll jedoch vier Sruvalöffel voll hinzuschöpfen für die Spende. . . . Aus dieser Spende entstand die Kuh; daher nennt man sie in versteckter Weise ‚die Kuh‘. Diese in eine Kuh verwandelte Spende beleckte von Ost nach West den Āhavanīya. Da nahm der Āhavanīya die Gestalt eines Stieres an und besprang sie; als Samen goß er in sie die vier Śrautaopfer hinein: das Agniṣṭoma, den Ukthya, den Atirātra und den Aptoryāma. Dies sind auch die vier

Zitzen der Kuh; abends und morgens tritt die Kuh, welche die Milch für das Agnihotra liefert, mit diesen vier Opfern auf; darum soll man die Milch aus allen vier Zitzen melken: abends und morgens sind (dann) diese vier Opfer verrichtet von demjenigen, der, solches wissend, das Agnihotra verrichtet für einen, der, solches wissend, es darbringt.¹

Zu *prājāpatyā jyeṣṭhulakṣmī* vgl. TBr. II. 1. 2. 2, MS. I. 8. 1: 115. 16. Daß für den Fall, daß das Agnihotra verspritzt wird, kein *Prāyaścitta* zu verrichten sei, weicht von TBr. (vgl. Āp. IX. 2. 7) ab; *parākam* scheint mit *parokṣam* gleichwertig zu sein. Man beachte *udamrāt* statt *udamāṛt*. Da es heißt: *vi haivāsmāi ramate*, wird statt *man mṛtyuḥ* zu lesen sein: *me mṛtyuḥ*.

20. *iyaṃ vā agnihotri-*, *'yaṃ vā etasya niṣidati yasyāgni(hotri niṣidatiti; yasyāgni)hotry¹ upasṛṣṭā niṣidet, tad vidyac: chreyān bha-viṣyāmi, yajño mopānaṃsid, yajñakratūn me dhārayanty agnihotry upāvikṣad iti; tac chreyān eva bhavati, yajña u haivainam upa-namati.*

„Da sagt man nachträglich: „Die die Agnihotramilch liefernde Kuh ist die Erde; diese (Erde) sinkt ein in dem Opfer desjenigen, dessen Agnihotrakuh sich (wenn sie gemolken werden soll) niederläßt.“ Wenn jemandes Agnihotrakuh, nachdem das Kalb zu ihr hinzugelassen ist, sich niederläßt, so wisse er: „Ich werde besser daran sein, das Opfer hat sich mir zugeneigt, die Kuh, die vier großen Opfer tragend, hat sich hingesezt.“ So wird er besser daran sein, und das Opfer wendet sich ihm zu.“

Die zugrunde liegende Stelle ist TBr. I. 4. 3. 1; vgl. Āp. IX. 5. 2.

21. *tad vā etat prajāpatir evam agnihotram ajuhot, tenārdhnot, tena sarvāṇi bhūtāny atarpayat, sarvā vyāptir vyāpnod, abhi suvar-gaṃ lokam ajayat; tat prajāpatiḥ suvar yaṃ putrebhyaḥ devebhyaḥ prāyacchat; tad devā ajuhavus, tena sarvāṇi bhūtāny atarpayan, sarvā vyāptir vyāpnuvann, abhi suvargaṃ lokam ajayaṃs; tad ṛṣayaḥ suvar yantaḥ putrebhyaḥ brāhmaṇebhyaḥ prāyacchaṃs; tad vā etad*

¹ So von mir ergänzt; die Hs. hat keine Lücke.

brāhmaṇā evaṃ agnihotram upāsate. sa ya evaṃ vidvān agnihotram juhoty r(dkno)ty eva, sarvāṇi bhūtāni tarpayati, sarvā vyāptir vyāpnoty, abhi suvargam lokam jayati.

Diese leicht verständliche Stelle braucht keine Übersetzung.

22. *prajāpatir yaṃ prathamam sruvam udanayat, tena trīṇs ca māsaḥ samvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmano, 'gnim devatānām; atha yaṃ dvitīyam udanayat, tena trīṇs caiva māsaḥ samvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmano, vāyum devatānām; atha yaṃ tṛtīyam udanayat, tena trīṇs caiva māsaḥ samvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmano, ādityam devatānām; atha yaṃ cuturtham udanayat, tena trīṇs caiva māsaḥ samvatsarasyodanayat, turīyaṃ cātmanaś, candramasoṃ devatānām. tenaiva sambhṛtenātmanā samvatsareṇaitenāgnihotrenaitābhir vyāhṛtibhiḥ sadyaḥ suvargam lokam ajayat prajāpatiḥ. sa ya evaṃ vidvān agnihotram juhoty, evaṃ sambhṛtenaivātmanā samvatsareṇāgnihotrenaitābhir vyāhṛtibhiḥ sadyaḥ suvargam lokam jayati. tad āhur itthaṃvido: yo 'rvāg ekāhutyai praiti, ka enam ariṣyad, yad ekam āhutiṃ prāpsyat, prathamayaivāhutyā sadyaḥ suvargam lokam ajayiṣyad iti. sa ya evaṃ vidvān agnihotram juhoti ya- (syaivaṃ vidvān agnihotram) juhoti, prathamayaivāhutyā suvargam lokam jayati.*

Es handelt sich um das viermalige Ausschöpfen der Milch für das Agnihotra, vgl. Āp. VI. 8. 1. Die hier genannten Gottheiten stimmen mit den in den Formeln bei Āp. und Hir. erwähnten überein. Alles ist leicht verständlich, nur der Schluß macht Schwierigkeit. Ich versuche dennoch eine Übersetzung.

„Da sagen die solches Wissenden: „Wer vor der einzigen Spende stirbt, wer würde diesem etwas antun, wenn er eine Spende erreicht hätte, durch die erste Spende sofort den Himmelsraum ersiegt hätte?“ Wer solches wissend das A. opfert, ersiegt durch die erste Spende den Himmelsraum.“

Der Ausdruck: „vor der einen Spende“ ist nicht deutlich, auch steht die Lesart nicht ganz fest, da sowohl hier als an den beiden Parallelstellen *ahutyā* gelesen wird. Übrigens ist der eigentümliche Gebrauch des Konditionalis zu beachten.

23. *athaitam āhutiṃ pratyavekṣate yaiṣā gārhapatyē hūyate; taj juhoty agnaye grhapataye svāhāmum ādityaṃ devatānām ity; eṣa vai sa trayodaśo māsaḥ; sa yasyaiṣā hūyāte, sa eva pratyavekṣetā, 'tha yasyaiṣā na hūyeta, sa pratyavekṣeta.*

„Jetzt (d. h. nachdem die Hauptspenden des Agnihotra in den Āhavanīya ausgegossen sind) blickt er (wohl der Yajamāna) auf jene Spende hin, welche im Gārhapatya dargebracht wird. Diese bringt er (d. h. der Adhvaryu) dar mit der Formel: *agnaye grhapataye* usw. Diese Spende ist der dreizehnte Monat; in wessen Feuer diese dargebracht wird“ usw., das Übrige ist nicht deutlich.

Das Sūtra lautet: *tām juhoty agnaye grhapataye svāheti* (vgl. Āp. VI. 13. 1—2 und TBr. II. 1. 4. 3), wozu die Vyākhyā bemerkt: *anvākhyānāmnātena vikalpate.*

24. *saptasū ha vā eṣa bhūteṣu astameti yad asāv ādityo: 'gnau prthivyāṃ paśuṣu apsu oṣadhīṣu vanaspatiṣu brāhmaṇe. tad āhuḥ: katham enam ataḥ sambharatīti. sa yad āngārān nirūhya . . . bhavati, tad u haivainam prthivyā adhi sambharaty; atha yad gām duhanti, tad u haivainam paśubhyo 'dhi sambharaty; atha yad apah pratyānayati, tad u haivainam adbhyo 'dhi sambharaty; atha yad oṣadhibhir abhidhyotayati, tad u haivainam oṣadhibhyo ('dhi sambharaty; atha yat samidhāv abhyādadhāti, tad u haivainam) vanaspatibhyo 'dhi sambharaty; atha yad brāhmaṇo juhōti, tad u haivainam brahmaṇo 'dhi sambharaty, evaṃ nu hainam ataḥ sambharati. — tāni vā etāni sapta badvāni bhavanty: agnir badvam, prthivī badvam, paśavo badvam, āpo badvam, oṣadhayo badvam, vanaspatayo badvam, brāhmaṇo badvam iti; sāyampratar ha vai saptānām badvayājīnām lokam jayati ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhōti yasyaivam vidvān agnihotraṃ juhōti.*

„In sieben Arten von Wesen geht die untergehende Sonne ein: in das Feuer, in die Erde, in die Kühe, in das Wasser, in die Kräuter, in die Bäume und in den Brahmanen. Da sagt man: „Wie sammelt er sie (nämlich die Sonne) daraus?“ Indem er die Kohlen (aus dem Gārhapatya) schiebt . . . (dadurch sammelt er sie aus dem Feuer . . . Indem er) . . . , dadurch sammelt er sie aus der Erde. Indem er

die Kuh melkt, dadurch sammelt er sie aus den Kühen. Indem er das Wasser hinzugießt, dadurch sammelt er sie aus dem Wasser. Indem er die Milch mit den Kräutern (d. h. mit dem flammenden Strohhalme) beleuchtet, dadurch sammelt er sie aus den Kräutern. Indem er die zwei Scheite ins Feuer legt, dadurch sammelt er sie aus den Bäumen. Indem es ein Brahmane (nämlich der Adhvaryu) ist, der die Spende verrichtet, dadurch sammelt er sie aus dem Brahmanstande. In dieser Weise stellt er sie daraus her. — Dies sind die sieben Badvas' usw.

Ob *badva* hier die gewöhnliche Bedeutung einer gewissen großen Zahl hat, ist mir zweifelhaft. Zum ersten Teil des Stückes ist Jaim. br. I. 7 (Auswahl Nr. 3) zu vergleichen.

25. *antarjyotir ha vā anyad agnihotraṃ bahirjyotir anyat; tan nu ha sāyam juhuyād agnir jyotir jyotir agnīḥ svāheti; tad etad antarjyotir agnihotraṃ; tasmān nu ha sarvāṇi bhūtāni samasya pakṣau vi¹ vātrīm nayanti, pakṣau hi jyotir. atha ha prātar juhuyāj jyotiḥ sūryaḥ sūryo jyotiḥ svāheti; tad etad bahirjyotir agnihotraṃ; tasmān nu ha sarvāṇi bhūtāny udīraṇāny eva prasārya pakṣav aticaranti,² pakṣau hi jyotiḥ. — tad āhuḥ: kimpavitra eṣa yajñakratur iti. sa yad apah pratyānīyauśadhībhir abhidhyotayaty, etatpavitro haiṣa yajñakratuḥ. — tad āhuḥ: ka etasya yajñakrator avabhṛtha iti. sa yad antarvedi treṇa mārjayata āpo hi śhā mayobhuva ity, eṣa haivāsya yajñakrator avabhṛthaḥ. — tad āhuḥ: ka etasya yajñakrator yūpa iti. (yajamāna iti) ha brūyād; yajamāno ha vāvaitasya yajñakrator yūpaḥ; sa yady agnihotraṃ hoṣyan dakṣiṇata āhavanīyasyopavīkati, tad evāsītā homāt sāyam, ādityasyodayāt prātar; ādityo haiva tataḥ sarvāḥṇaṃ yūpo bhavati.*

Das eine Agnihotra (d. h. die Formel, mit welcher die Spende dargebracht wird) hat das Licht (d. h. das Wort *jyotis*) an der Innenseite, das andere hat es an der Außenseite. Er bringe es abends mit der Formel: „Agni ist das Licht, das Licht ist Agni, *svāha*“ dar. Dies ist das Agnihotra mit dem Lichte an der Innenseite. Des-

¹ Unsicher, die Hs. hat *hi*.

² Unsicher, die Hs. hat *ahica*?

halb legen alle (geflügelten) Wesen, bevor sie die Nacht in Ruhe zu bringen, ihre Flügel zusammen; denn das Licht sind die Flügel. Er bringe es morgens mit der Formel: „Das Licht ist Sūrya, Sūrya ist das Licht, *svāhā*“ dar. Dies ist das Agnihotra mit dem Lichte an der Außenseite. Deshalb breiten alle Wesen, wenn sie sich erheben, ihre Flügel aus, bevor sie sich in Bewegung setzen. Denn das Licht sind die Flügel. — Da sagt man: „Welches Reinigungsmittel hat das Agnihotra?“ Wenn er, nachdem er Wasser hinzugegossen hat, es mit (brennenden) Pflanzen beleuchtet, so ist dies das Reinigungsmittel des Agnihotra. — Da sagt man: „Welches ist das Reinigungsbad des Agnihotra?“ Wenn er innerhalb der Vediten sich mit den drei Versen: „Ihr Wasser seid ja wundervoll“ usw. reinigt, so ist dies das Reinigungsbad des Agnihotra. — Da sagt man: „Welches ist der Opferpfahl des Agnihotra?“ Er sage: „Der Opferherr“, der Opferherr ist der Opferpfahl dieses Agnihotraopfers. Wenn er, im Begriff stehend die Agnihotraspende darzubringen, sich südlich vom Āhavanīya hinsetzt, so bleibe er hier sitzen bis zur Spende, wenn es sich um das Abendopfer handelt; bis zum Sonnenaufgang, wenn es sich um das Morgenopfer handelt. Dann (d. h. darauf, nachher) ist die Sonne den ganzen Tag der Opferpfahl.⁶

In dem Ritus der Vādhūlas finde ich die Reinigung mit den drei Versen nicht erwähnt, auch sonst scheint sie beim Agnihotra nicht belegt zu sein.

26. *ahorātrayor ha vā etad rūpaṃ yad agnihotraṃ; tan nu haitad eke 'hna eva rūpe sāyamāhutiṃ juhvaty, ahna eva prātaraḥhutiṃ, tad u haitad e(ke)ṣām. atha haike rātriyaḥ eva rūpe sāyamāhutiṃ juhvati, rātriyai rūpe prātaraḥhutiṃ, tad u haitad evam ekeṣām. atha hetthaṃvida āhuḥ: pāpmā vā eṣa yat tamaḥ, sa puraitas-māt pāpmana āgantoḥ sāyamāhutiṃ juhuyād, apāmrkṣad iti prātar; vipāpmā ha bhavaty asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca ya evaṃ veda.*

„Das Agnihotra ist die Gestaltung von Tag und Nacht. Einige nun opfern die Abendspende in die Gestaltung des Tages und die Morgenspende in die Gestaltung des Tages. . . . Andere opfern die Abendspende in die Gestaltung der Nacht und die Morgenspende in

die Gestaltung der Nacht. Diejenigen aber, die darüber Bescheid wissen, sagen: „Die Finsternis ist das Böse, er opfere, bevor dieses Böse herannaht, die Abendspende und die Morgenspende. . . Frei von bösem Geschehke wird, wer solches weiß, in diesem und in jenem Raume.“¹

Wie *apāmṛkṣad* (augenscheinlich Aorist zu *mṛj* oder *mṛś*) aufzufassen ist, sehe ich nicht.

27. *tad vā idam anvāhuḥ: prajāpater vibhān nāma lokas, tas-miṁś tvā dadhāmi suha yajamāneneti. tad āhuḥ: katamaḥ sa prajāpater vibhān nāma loka ity; anva[ga]stamita āditye sāyam ahutim juhvati, purodetor iti prātar; eṣa ha vai sa prajāpater vibhān nāma loka, etam ha vai tam prajāpater vibhāntam nāma lokam jayati ya evam videān agnihotraṁ juhōti. — saṁśliṣṭasyo vā etad rūpam yad agnihotraṁ, saṁśliṣṭasyaitad rūpam yat prajāyai paśunām iti; sa u ha vā eṣa eva mṛtyur yad ahorātre, (te) etām eva devatām nāpmato yad ādityam, vyavahāram hy evainayor eṣā devatā udeti,¹ vyavahāram anvastameti, no ha vā evamvidam juhvataṁ mṛtyur āpnoti.*

„Da sagt man nachträglich: „Es gibt einen Raum, welcher ‘des Prajāpati Vibhān’ heißt. In diesen versetze ich dich mit dem Opferherrn.“ Welcher ist dieser Prajāpati’s Vibhān genannte Raum? Unmittelbar nach Sonnenuntergang bringt man abends die Spende dar, vor Sonnenaufgang morgens. Dieser ist des Prajāpati Vibhān genannte Raum, diesen ersiegt sich, wer also wissend das Agnihotra opfert. — Die Gestaltung des Agnihotra ist die des Zusammenhängenden (weil das Abend- und das Morgenagnihotra ein Ganzes ausmachen), die Gestaltung der Nachkommen und der Kühe ist die des Zusammenhängenden. Tag und Nacht sind der Tod (insofern sie zusammen die Zeit sind, der oft als der Tod gedacht wird); die beiden erreichen die Gottheit: die Sonne, nicht, denn diese Gottheit geht über den beiden auf, (sie) immer trennend, und geht, sie trennend, nachher unter. Wer solches wissend das Agnihotra verrichtet, den erreicht der Tod nicht.“

¹ So mit vernachlässigtem Sandhi die Hs.

Es ist nicht ersichtlich, was diese Formel (TS. I. 7. 5. 1), zu welcher dieses Anvākhyāna gegeben wird, mit dem Agnihotra zu schaffen hat.

28. *tasyai vā etasyai devatāyā atraiva pūrvayajñaṃ parīpsan saha śitatureṇaiva sāyamāhutiṃ juhuyāt, tapteva hy eṣā devatā pati-
tvaivāstameti; taptatureṇaiva prātaḥ; śiteva hy eṣā devatā aśitvaivodeti.*

Wenn er von dieser Gottheit (d. h. der Sonne) hier das erste Opfer zu erreichen wünscht, so bringe er abends die Agnihotraspende zusammen mit Kühlerem dar (d. h. wohl: er gieße zu der siedend gekochten Milch kaltes Wasser hinzu, vgl. Āp. VI. 6. 7), denn glühend, sozusagen, geht diese Gottheit, nachdem sie hingesunken ist, unter. Zusammen mit Heißerem bringe er morgens die Spende dar, denn kühl, sozusagen, geht diese Gottheit auf, nachdem sie (wieder ihre Aufgangsstätte) erreicht hat.¹

Was die genaue Bedeutung von *pūrvayajña* ist, sehe ich nicht. Der Schluß ist etwas unsicher, der vernachlässigte Sandhi deutet auf verdorbene Überlieferung.

29. *tad vā idam anvāhuḥ: prajāpatiḥ prajā asṛjata; tāḥ sṛṣṭā ahorātre ādadhātām iti. sa aikṣata prajāpatiḥ: sṛjai nvā annaṃ prajāḥ, kas tu ma e...; sa e... iti masāmitveti sṛvantīm puridadarśa; sa aikṣateyaṃ vai nu kila ma imā ādatta iti. sa prajāpatis tira iva bhūtvā sam id¹ avacakrame; sa prātarāhutyai vāhar annaṃ cakre, sāyamāhutyā rātriṃ annaṃ cakre; tasyāhorātre annaṃ akṣitir āsatuh; sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti yasyaivaṃ vidvān agnihotraṃ juhoti, prātarāhutyai vāhar annaṃ kurute, sāyamāhutyā rātriṃ annaṃ kurute, tasyāhorātre annaṃ akṣitir bhavataḥ.*

Da sagt man nachträglich: „Als Prajāpati die Geschöpfe erschuf, nahmen Tag und Nacht diese geschaffenen (Kreaturen) fort.“ Da überlegte Prajāpati: „Ich will noch weitere Geschöpfe erschaffen, aber wer (hat) mir diese (geraubt)?“ Da überlegte er. . . . Durch die Morgenspende machte er sich den Tag zur Nahrung, durch die Abendspende die Nacht. Da waren ihm Tag und Nacht zur Speise, zur Unerschöpfbarkeit usw.¹

¹ Oder ist an einen Kasus von *samud* zu denken? oder *samudava*?

Das zugrunde liegende Brāhmaṇa habe ich einstweilen nicht in den Taittirīyatekten gefunden.

30. *tad āhuḥ: kim etad yat samid ity. āhutir vā eṣa yat samit; sa yat samidham ādadhāti, ye haivāsya purā janitor ahorātrā bhavanti, te haivāsya tayā hutā bhavanty; atha yat pūrvām āhutim juhōti, ye haivāsyaśmin loke 'nāhitāgneḥ sato 'horātrā ahutā bhavanti, te haivāsya tayā hutā bhavanty; atha yad uttarām āhutim juhōti, ye haivāsyaśmāl lokāt pretasyāhorātrā ahutā bhavanti, te haivāsya tayā hutā bhavanty; evaṃ nu hāsya sarva evāhorātrā hutā bhavanti.*

„Da sagt man: „Was ist das Scheit?“ (welches beim Agnihotra ins Feuer gelegt wird, vgl. Āp. VI. 9. 3). „Das Scheit ist die Spende; durch das Scheit, das er ins Feuer legt, hat er alle diejenigen Tage und Nächte geopfert (d. h. er hat alle diejenigen Spenden während der Tage und Nächte dargebracht), die er vor seiner Geburt nicht geopfert hatte. Durch die erste Agnihotraspende hat er alle diejenigen Tage und Nächte geopfert, die er in dieser Welt, als er noch nicht seine sakralen Feuer gegründet hatte, nicht geopfert hatte. Durch die zweite Spende (die er abends und morgens darbringt) hat er alle diejenigen Tage und Nächte geopfert, die er, wenn er aus dieser Welt fortgegangen ist, nicht geopfert hat. In dieser Weise hat er alle Tage und Nächte geopfert (d. h. die Spenden aller Tage und Nächte dargebracht).“

31. *tad āhur: ādīptāyām juhuyād; ādīptam iva hi brahmavarcasam iti. sa u ha vā eṣa plava eva yat samit; sa yadā diptāyām juhuyād, yathā haiva tat plavam udukenāptam ārohet, sa enena paryābhavet, tādrk tat; tām purā diptor iti parīpsor, yathā haiva tat plavam udukena nāptam ārohet, sītad¹ enaṁ svasty eva gamayet, tādrk tat.*

„Da sagt man: „Er opfere auf das Scheit, wenn es flammt, denn flammend (d. h. leuchtend), sozusagen, ist das priesterliche Ansehen.“ Dieses Scheit ist ein Boot; wenn er auf das flammende Scheit opferte, so würde das sein, als ob er das Boot erstiege, das vom Wasser erreicht wäre, und er mit demselben sich umdrehen (und

¹ L. wahrscheinlich *sa etad*.

ins Wasser versinken) würde. „(Er gieße) die (Spende aus), bevor es (d. h. das Scheit) flammt“, für einen, der sich zu retten verlangt; das würde sein, als ob er das nicht vom Wasser erreichte Boot erstiege und es ihn unversehrt hinbrächte.“

Der Anfang stimmt teilweise mit TBr. II. 1. 3. 9 überein, wo aber *sumiddham iva hi brahmavarcasam*.

32. *tad u vā eṣa eva mṛtyur yad agnīḥ; sa yaj jvalati juhuyān, mṛtyor mukhe pūrvām āhutīm juhuyān mṛtyor mukha uttarām; sa yatraiva bahurūpā ivāñigārāḥ syus, tat samidham ādhāya kunīyo hutvā bhūyo juhuyān; mṛtyum eva pūrvayāhutya śamayitvā suvargam lokam uttarayādhikrāmati.*

„Agni nun ist der Tod. Wenn er in ihn opferte, wenn es (das Scheit) flammt, so würde er sowohl die erste als die zweite Spende in den Rachen des Todes darbringen. Dort, wo die Holzkohlen sozusagen von mannigfaltigem Ansehen sind, dort lege er das Scheit hinein, und gieße zur ersten Spende eine geringere, zur zweiten eine größere Quantität Milch ins Feuer: nachdem er den Tod durch die erste Spende beschwichtigt hat, betritt er durch die zweite Spende den Himmelsraum.“

Für ‚die geringere Quantität‘ ist TBr. II. 1. 4. 1 zu vergleichen.

33. *tad āhur: agnihotrasya sthānur veditavya iti; mṛtyur ha vā agnihotrasya sthānuḥ; sa yat pūrvām āhutīm adhijuhuyad, agnihotrasya sthānum reched; utihāya pūrvām āhutīm juhoty, agnihotrasya sthānum parivṛṇakti.*

„Da sagt man: „Man soll den Stumpf (d. h. den Stein des Anstoßes) des Agnihotra erkennen.“ Der Stumpf des Agnihotra ist der Tod. Wenn er die erste Spende (mit der zweiten) beopferte, so würde er an den Stumpf des Agnihotra stoßen. Indem er die erste Spende überspringt, meidet er den Stumpf des Agnihotra.“

Dasselbe wird, aber mit ganz anderem Wortlaut, in TBr. II. 1. 4. 3—4 gesagt. Jaim. br. I. 21 hat Ähnliches, hier werden aber drei Sthānus erwähnt.

34. *tad āhuḥ: kīṇḍakṣiṇam etad yad agnihotram iti; sapakvam ha vā agnihotrasya dakṣiṇā; yad ahaḥ pacati sā prātarāhutyai*

dakṣiṇā, yad rātriṃ pacati sā sāyamāhutyai; tad vā etad evaṃ na veditavyaṃ, pakvaṃ ha vā agnihotram, upastaraṇābhighāro ha vā eṣo 'gnihotrasya,¹ yad ete catvāraḥ sruvā unniyante; yad ahaḥ pacati tad agnihotraṃ; sa uttarām evaṃ āhutim upastṛṇite, pūrvayā sāyamāhutyābhighārayati; yad rātriṃ pacati tad agnihotraṃ (sa) uttarām eva sāyamāhutim upastṛṇite, pūrvayā prātaraḥhutyābhighārayaty: uttarām evopastṛṇite pūrvayābhighārayati. tad vā etad upastṛṇam abhi-gharitam agnihotraṃ; kamaṃ tu haivaṃviduṣo 'gniṣu kṣīram ā ca siñced yadā kadā ca sma yantuhāva ca nejayed, upa ca nidadhyād, yathā haiva tat svayamāhutam agnihotraṃ bhavati, tādṛk tat.

Die schwierige Stelle, deren Text besonders am Schlusse sehr unsicher ist, wage ich nicht zu übersetzen.

35. *tad ahuḥ: kiṃdakṣiṇam evaitad yad agnihotraṃ ity; āmadakṣiṇam ha vā etad yad agnihotraṃ; yad ahar āyur eti, sā prātaraḥhutyai dakṣiṇā, yad rātriṃ āyur eti, sā sāyamāhutyai; sa ha nītiśarīro vipāpmā sarvāṅga ātmanvān agnihotraṃ hutam amuṣmin loke sambhavan sambhavati.*

„Da sagt man: „Welchen Opferlohn hat das Agnihotra?“ Der Opferlohn ist die eigene Person (des Opfernden): die Lebenszeit, die er während des Tages lebt, ist der Opferlohn der Morgenspende, die, welche er während der Nacht lebt, ist der Opferlohn der Abendspende. Mit einem . . . Körper, ohne böses Geschick, mit allen Gliedern, mit dem Rumpfe in jenem Raume zum geopfertem Agnihotra werdend, entsteht er.“

Was bedeutet *nītiśarīra*? Meine Übersetzung der Schlußworte ist nicht sicher.

36. *tasya kā gatiḥ kā pratiṣṭheti. tad ahuḥ: satyaṃ caiva gatiḥ śraddhā (ca) pratiṣṭheti; sa nu ha (satya)ṇi ca vadati śra(c caiva) dhatte; tasya nu haitad evaṃ bhavati yathaitad anvākhyānenā-; 'tha yo 'nṛtaṃ ca vadati (na) śraddhatte, no haivāsyaitad evaṃ bhavati yathaitad anvākhyānena; tasmān nu ha satyaṃ caiva vivadīṣe c hṛac ca dadhita.*

¹ *et'āgniho* die Hs.

Auch diese Stelle bleibt besser unübersetzt, besonders wegen der Deutung des Wortes *anvākhyāna*, das auf eine nicht mehr anwesende Stelle zurückzudeuten scheint.

37. *idaṃ vā anvāhuḥ: raudraṃ gavi, vāyavyam upasṛṣam, āsvinaṃ duhyamānam, saumyaṃ dugdham, vāruṇam adhiṣṛitam, vaiśvadevā bhindavaḥ, pauṣṇam udantaṃ, sārāsvatam viṣyandamānam, mitram śaro, dhātūr udvāsitaṃ, bṛhaspater unnitaṃ, savituḥ prakrantaṃ, dyāvāprthivyam hriyamānam, aindrāgnam upasannam, agneḥ pūrvaḥ hutiḥ, prajāpater uttaraiḥ, 'ndraṃ hutaṃ (iti); tad va etat saptadaśam agnihotraṃ, saptadaśo vai vājapeya(s, ta)sya saptadaśa stotrāṇi. sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhōti yasyaivam vidvān agnihotraṃ (juhōty, ubhāv eva lokāv abhi)jayati yaś cāgnihotrahuto yaś ca vājapeyayājino, 'tha ya evaṃ vidvān vājapeyena yajata, ubhāv eva lokāv abhijayati yaś ca vājapeyayājino yaś cāgnihotrahutaḥ.*

„Da sagt man nachträglich: „Dem Rudra gehört es (d. h. das Agnihotra, die Milch, die beim Agnihotra geopfert wird) in der Kuh; dem Vayu, wenn hinzugelassen (d. h. wenn das Kalb zur Mutterkuh hinzugelassen wird, um die Milch ins Fließen zu bringen); den Āsvins, wenn es gemolken wird; dem Soma, wenn es gemolken ist; dem Varuṇa, wenn es aufs Feuer gesetzt ist; den Allgöttern gehören die Tropfen; dem Pūṣan gehört es, wenn es (während des Kochens) emporsiedet; der Sarasvatī, wenn es überfließt; dem Mitra gehört die auf der gekochten Milch befindliche Haut; dem Dhātṛ gehört es, wenn es vom Feuer entfernt ist; dem Bṛhaspati, wenn es aufgegossen ist; dem Savitṛ, wenn es fortgeschritten ist (d. h. wenn man beginnt, es zum Āhavanīya hinzubringen); Himmel und Erde gehört es, wenn es hingebracht wird; Indra und Agni, wenn es in der Nähe (des Āhavanīya) hingestellt ist; dem Agni gehört die erste Spende; dem Prajāpati die zweite; dem Indra, wenn es geopfert ist.“ Dies ist das siebenzehn enthaltende Agnihotra; siebenzehn umfaßt der Vājapeya, er hat ja siebenzehn Stotras. Wer für einen, der solches wissend das Agnihotra verrichtet, solches wissend es darbringt, ersiegt die beiden Räume, sowohl den, welcher dem Agnihotraopferer, wie den, welcher dem Vājapeyaopferer zukommt. Und wer solches

wissend den Vājapeya verrichtet, ersiegt die beiden Räume, sowohl den des Agnihotraopferers, wie den des Vājapeyaopferers.'

Die Stelle, zu welcher hier das Anvākyāna gegeben wird, ist TBr. II. 1. 7. Am Ende kommt unserer Stelle Jaim. br. I. 21 nahe.

38. . . . *atha yām daśamīm juhōti, prajāpater haiva tayā sarvatobhadraṃ nāma lokam jayati. tad āruḥ: kutamāḥ sa prajāpateḥ sarvatobhadraṃ nāma loka iti. yato ha vā eṣā devatā vidyotate, yataḥ stanayati, yato varṣati, tato bhādram jāyata, eṣa ha vai prajāpateḥ sarvatobhadraṃ nāma loka, etaṃ ha vai taṃ prajāpateḥ sarvatobhadraṃ nāma lokam jayati.*

39. *aruṇā u ha vai pūrve śrotriyaḥ brahmacaryaṃ samūṣire yat kauṣṭakir yad vājasaneyas; tān hāruṇir divā śayyāyām papraccha: kiṃ (va) eko 'gnihotraṃ veda, kim ekaḥ, kim eka iti. (atha) haika uvā(ca: mukha)m evaitad yat samid, annasyaitad rūpaṃ yad āhutiḥ; sa yat samidhi pūrvām āhutiṃ juhōty athottarām, yathā mukhe 'nam asitaṃ dhiṇoti, tad bhogāya bhavati, tādrk tad; atha yat pārśvata uttarām āhutiṃ juhōti, yathā kṣaṇvākarnavānusiṅcyāt, tad enaṃ hiṃsyāt, tādrk tat; tasmān nu haite samīci eva hotavye ity. atha haika uvāca: yonir eṣā yat samid, retasa etad rūpaṃ yad āhutiḥ; sa yat samidhi pūrvām āhutiṃ juhōty athottarām, yathā yonau retāḥ siktāṃ prajāyate, tad bhogāya bhavati, tādrk tad; atha yat pārśvata uttarām āhutiṃ juhōti, yathāyonau retāḥ siktāṃ parāsiṅcyeta, tad amūyaiva bhavati, tādrk tat; tasmān nu haite samīci eva hotavye ity. atha haika uvāca: naur evaiṣā yat samid, yajamānasyaitad rūpaṃ yad āhutiḥ; sa yat samidhi pūrvām āhutiṃ juhōty athottarām, yathā dakṣiṇena padā nāvam adhiṣṭhāyāthottareṇāvādrohati, saināṣi svasty eva gamayet, tādrk tad; atha yat pārśvata uttarām āhutiṃ juhōti, yathā dakṣiṇena padā nāvam adhiṣṭhāyāthottareṇa vibhramśeta, sa etena paryābhavet t(ādrk t)at; tasmān nu haite samīci eva hotavye ity. atha hāruṇir uvācai: 'vam u ha yūyam upādhvā, atha ha vayam upāsmāhe: suvargam eva lokam pūrvayāhutyābhijayāma, prajāyām paśuṣe asmin loka uttarayā pratīṣṭhāmety; āruṇino ha vai jaghanyena pūrveṣāṃ śrotriyaṇāṃ pratikrāntam, ubhau hi sa lokāv aveḍ imāṃ cāmum ca.*

Bei Ārupi wohnten einst als Schüler einige Gelehrte der früheren Zeit, wie Kauṣītaki und Vājasaneyā. Die fragte einst Ārupi während der Ruhepause am Tage: „Als was kennt einer von euch das Agnihotra, als was ein zweiter, als was ein dritter?“ Da sagte einer: „Das Scheit ist der Mund, die Spende vertritt die Nahrung. Indem er über dem Scheit die erste Spende ausgießt und dann ebenso die zweite, so ist dies als ob die im Munde gegessene Speise sättigt und so zum Nutzen gereicht. Wenn er aber die zweite Spende abseits (vom Scheite) ausgießt, so ist dies als ob er nachher . . . eingösse und so ihn verletzte. Darum sollen die beiden auf einen Punkt gerichtet ausgegossen werden.“ Da sprach ein zweiter: „Das Scheit ist die Vulva, die Spende vertritt den männlichen Samen. Indem er über dem Scheit die erste Spende ausgießt und dann ebenso die zweite, so ist dies als ob der in die Vulva ausgegossene Same sich fortpflanzt und so zum Nutzen gereicht. Wenn er aber die zweite Spende abseits ausgießt, so ist dies als ob der in eine Nichtvulva ausgegossene Same weggegossen würde und verloren ginge. Darum sollen die beiden auf einen Punkt gerichtet ausgegossen werden.“ Da sprach ein dritter: „Das Scheit ist ein Boot, die Spende vertritt den Opferherrn. Indem er über dem Scheit die erste Spende ausgießt und dann ebenso die zweite, so ist dies als ob er mit dem rechten Fuße das Boot betritt und dann mit dem linken es ersteigt, so daß ihn das Boot heil hinüberbringt. Wenn er aber die zweite Spende abseits ausgießt, so ist dies als ob er erst mit dem rechten Fuße das Boot beträte, dann mit dem linken fehl träte und dadurch sich umdrehen (und ins Wasser versinken) würde. Darum sollen die beiden auf einen Punkt gerichtet ausgegossen werden.“ Jetzt sprach Ārupi: „In dieser Weise sollt ihr es betrachten. Ich aber betrachte es so: den Himmelsraum hoffe ich durch die erste Spende zu besiegen, und durch die zweite Spende festen Stand in Nachkommen und Vieh in dieser Welt zu erreichen.“ Da fielen die Gelehrten der früheren Zeit dem Ārupi, der zuletzt geredet hatte, bei, denn dieser kannte die beiden Räume: diesen Raum und jenen.⁶

In grammatischer Hinsicht ist *yat* (am Anfang) merkwürdig,

das ich durch ‚wie‘ übersetzt habe; ferner *anuṣiñcyāt* statt des gewöhnlichen *anuṣiñcet*, vgl. *Acta Orientalia* II, S. 152; (*a*) *kṣaṇvakarmav* (*ā*) ist undeutbar. Die Konstruktion des Schlußsatzes, wo *āruṇino* aus *āruṇina* u kontrahiert zu sein scheint, ist schwierig; meine Übersetzung ist nur ein Versuch. Zur Sache ist zu bemerken, daß das Sūtra sagt: *uttara uttarām āhutiṃ juhoti*, wo *uttare* mit *uttarārdhe* gleichzusetzen ist. Nach der Vyākhyā steht dadurch das Sūtra im Einklang mit der Ansicht des Āruṇi: *āruṇipakṣo ’trācāryeṇāmṇātaḥ, kauṣītakyādīnām tu yatnāt samidhy eva dvayor āhutyor homaḥ*. Es ist aber nicht recht deutlich, wie eigentlich die Ansicht des Āruṇi sich von der der anderen unterscheidet.

40. *janako ha vaideho vājasaneyam papraccha: yad adhvaryo payo na syāt, kenāgnihotram juhuyād ity; adbhikḥ samrād ity; atho yad āpo na syuḥ, kenāgnihotram juhuyād ity; oṣadhībhiḥ samrād ity; atha yad oṣadhayo na syuḥ, kenāgnihotram juhuyād iti; vanaspatibhiḥ samrād ity; atha yad vanaspatayo na syuḥ, kenāgnihotram juhuyād iti; satā ca samrād asatā cety; atha yat sac cāsac ca na syātām, kenāivāgnihotram juhuyād iti hovācā-; ’tipaṇḍita eva manyase . . . vaitasmāt sarvasmāj janitor, athāgnihotram āhuyata iveti; tad vāva bhagavo vividiṣāṇti;¹ sa vai tarhittham nedīyo nyāscarpeti; sa ha² nyā(sa)sarpa; tam hovācā-: ’ditya eva samrād asau sāyam ahūyata³ . . . na āditye prātas; tam nu ha sāyam juhuyād; a(gnir jyotir jyotir agnir ā)dityaṁ svāhe(ti); prātar juhuyāt; sūryo jyotir jyotiḥ sūryo ’gniḥ svāheti; tad etan na kuryād itarasmin vidyamāne.*

Zu vergleichen ist ŚBr. XI. 3. 1 und Jaim. br. I. 19 (im J. A. O. S. XXIII, S. 329). Leider ist das Stück am Ende zu sehr verstümmelt, um eine Übersetzung zu ermöglichen.

Aus dem Anvākhyāna zum Paśubandha.

41. *tad āhur: adhvaryo, yad yad eva dve rūpe ma . . . bhavaty, athāsya devā yajñam āgacchanty, athāsya havir āsnanti; dikṣito ’nyad bhavati, mānuṣam asyānyad rūpaṁ bhavati. vratopeto vā anyad*

¹ ? *vividiṣāṇti* die Hs.

² *sa* die Hs.

³ L. *āhuyeta* ?

bhavati, mānuṣam asyānyad rūpaṃ bhavati. dikṣitam paśubandhena yājayasīḥ vratopetām iti. sa yad brūyād: dikṣitam iti, kvainam etad adidikṣa ity evainam etat sarvam avabhṛthād anudṛbhed; atha yad brūyād: vratopetam iti, 'iṣṭiṃ vai tarhi paśubandhaṃ akar, vy enam akṛkṣathā iti ha brūyād. eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo vratam upanayati; 'yatheṣṭyām paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa u vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo 'paḥ prañayati; 'yatheṣṭyām paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, ya ājyabhagau yajati; 'yatheṣṭyām paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo 'nvāhāryam āharati; 'yatheṣṭyām paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa u ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yaḥ phalīkaraṇahomaṃ karoti; 'yatheṣṭyām paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk tad; eṣa ha vā iṣṭiṃ paśubandhaṃ karoti, yo viṣṇukramān kramate; 'yatheṣṭyām paśur niyuktaḥ syāt, tādṛk (tad); tāni vai sapta. — tad āhur: adhvaryav, iṣṭiḥ paśubandhaḥ mahāyajñāḥ iti. mahāyajñā ity eva brūyād; eṣa hā vā atijassavāhām,¹ eṣa ha vai śaddhotānjassavo: 'dhvaryuḥ ca pratiprasthātā ca brahmā cāgnī ca hotā ca maitrāvaruṇāḥ cety etair ha vā eṣa śaddhotānjassavaḥ; sa yatrādo 'gnim praharati, tat sa śaddhotāram anudrutya juhoty ekam . . . kṛtvāhulim pañca vā pāṇmaitasya² dikṣā. — tad āhur: adhvaryo, yad enam etad adidikṣo, no vai dikṣitasyānavabhṛtho 'vakalpate. kvainam avabhṛtham avanayisyasīti; sa yatrādo hrdayaśūlena caranti, sa haitasyāvabhṛtho. — madhuko ha smāha pañgyo: visomena ha vā eke paśubandhena yajante, sasomenaika iti. tṛtīasyām ito divi soma āsīt; tam gāyatry āharat, tasya parṇam acchidyata, tat parṇo 'bhavat, tat parṇasya parṇatvam; te devā abrūvan: ka etaṃ somāṃśum anveṣyati, kasyaiṣa somapītho bhaviṣyati; sottaravedir abravīd: akum ca paśubandhaḥ ceti; tau samvidānāv etaṃ somāṃśum anvaitām; tayor eṣa somapīthas; tasmād yatra kva ca paśur alabhyate, tad eṣa nyupyata uttaravedir; eṣa ha vai visomena paśubandhena yajate, yo 'nyam pālāśāt paśubandhayūpaṃ kurute. sa vareṇottara-vedim vyardhayati vareṇa paśubandhaṃ; tāv enam vareṇa vyṛddhau

¹ Vardorben.² Vardorben, vgl. ŚBr. XI. 7. 2. 6.

vareṇa vyardhayataḥ; sa iṣṭvā pāpiyān bhavaty; athaiṣa sasomena paśubandhena yajate, yaḥ pālāṣaṃ paśubandhayūpaṃ kurute; sa vareṇottaravediṃ samardhayati vareṇa paśubandhaṃ; tāv enaṃ vareṇa samṛddhau vareṇa samardhayataḥ; sa iṣṭvā vasiyān bhavati; tasyaiṣa eva homo yad enaṃ etad anupraharati.

In diesem Brāhmaṇa wird die Frage erörtert, ob der Paśubandha eine Iṣṭi sei oder nur als ein Teil des Opfers auftreten soll. Die Handlungen einer Iṣṭi werden denen des Paśubandha gleichgesetzt, so daß die Iṣṭi als eine Art Paśubandha anzusehen sei. Damit ist ŚBr. XI. 7. 2. 1 zu vergleichen. Darauf wird der Paśubandha einem großen Opfer, einem verkürzten Somaopfer, gleichgesetzt, vgl. ŚBr. I. c. 2, 6 und 7. Zum letzten Stück vgl. ŚBr. I. c. 8; das ältere Brāhmaṇa hierin ist TBr. III. 2. 1. 1 bis *tat parṇasya parṇatvam*.

42. *idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatiḥ prajā aṣṛjata, tāḥ sṛṣṭā ya-thādevataṃ vyūyan: sūryaṃ ha smaivāsāṃ cakṣur gacchati, vātaṃ prāṇo, 'nam apāno, lokaṃ¹ mano,¹ 'ntarikṣaṃ ātmā, diśaḥ śrotram, aṅgirasō 'ṅgāni, maruto hṛdayam, apo retaḥ, pṛthivīm śarīraṃ, sa-rasvatīm vā(k) . . . sa aikṣata prajāpatiḥ: ko nu me 'nena sṛṣṭena bhogo, yad itthaṃ na sambhavantīti; sa tapo 'tapyata; sa tapas taptvaitaṃ paśubandham apaśyat, tam āharat, tenāyajata; tasyaikā-daśabhir evāvādānair ekādaśa devatā niravādayata, tā aśyemā devatās tṛptāḥ prītā yathālokaṃ vyūyan; tuto hemāḥ prajāḥ sambabhūvur. — mānasinena paśubandhena yajetety āhuḥ, tathā sūtmā sāṅgaḥ satanuḥ saprāṇaḥ sakakathaḥ sambhavan sambhavati ya evaṃ veda. — tad āhuḥ: kim avadānānām avadānatvam iti; sa yad u haibhir etā devatā niravādayata, tad avadānānām avadānatvaṃ; sa yatho haibhir etā devatā niravādayataivam u haibhir evaṃvid yajamāna imāṃl lokān niravadayate.*

„Da sagt man nachträglich: „Prajāpati erschuf die Geschöpfe; diese gingen, als sie erschaffen waren, auseinander, jeder Teil zu seiner Gottheit: in die Sonne ging immer ihr Auge, in den Wind

¹ lokamuno die Hs.

ihr Aushauch, in die Speise (d. h. wohl den Reis) ihr Einhauch, in den Raum ihr Geist, in den Luftraum ihr Rumpf, in die Himmels-
gegenden ihr Gehör, in die Angiras ihre Glieder, in die Maruts ihr
Herz, in das Wasser ihr Same, in die Erde ihr Gebein, in Sarasvati
ihre Stimme. . . . Da überlegte Prajāpati: „Welchen Nutzen habe
ich von dieser Schöpfungstat, da sie auf diese Weise nicht zustande-
kommen?“ Er trieb Askese und erschaute den Paśubandha; diesen
brachte er in Anwendung, damit verrichtete er den Gottesdienst;
durch dessen elf Schnitte (des Opfertieres) fand er die elf Gottheiten
ab. Da begaben sich, von ihm gesättigt und zufriedengestellt, diese
Gottheiten jede zu ihrer Stelle zurück, und so kamen die Geschöpfe
zustande. „Er soll den geistigen Paśubandha verrichten“, so sagt
man, „wer solches weiß, der entsteht (in jener Welt) mit seinem
Rumpfe, mit seinen Gliedern, mit seinem Körper, mit seinen
Hauchen, mit seinem Kakatha“ usw.’

Zu den elf Avadānas vgl. Schwab, Tieropfer, § 95 Anf. Das
Wort *mānasina* ist unbelegt. Zu *kakatha* vgl. Nr. 13.

43. *tad āhuḥ: kiṃdevatyena paśunā yajeteti. prajāpatyaḥ syād
ity āhuḥ, prajāpatir vā etam agre ’bhyapaśyad iti. tad u vā āhur:
āgneya eva syād, agnimukhā vai prajāpatiḥ prajā asṛjateti. tad u vā
āhur: agniṣomīya eva syād, agniṣomābhyāṃ vā indro vṛtram ahann
iti. tad u vā āhur: aindrāgna eva syād, indrāgnī vā anu sarve devā:
aṣṭau vasava ekādaśa rudrā dvādaśādityā agniṣ cendras cai-, ’te vai
devate pārayiṣṭhe: yady ārto¹ yajate pārayata eva; tasmād aindrāgna
eva paśuḥ syād ity eṣā nv eva paśoḥ sthitiḥ.*

„Da sagt man: „Welcher Gottheit soll (beim selbständigen Tier-
opfer) das Tier dargebracht werden?“ „Es soll dem Prajāpati dar-
gebracht werden, denn es war Prajāpati, der zuerst dieses Opfer
erschaute.“ Da sagt man aber auch: „Es soll dem Agni dargebracht
werden, denn Prajāpati hatte die Geschöpfe mit Agni als deren
Mund erschaffen.“ Da sagt man aber auch: „Es soll Agni und
Soma dargebracht werden, denn durch Agni und Soma tötete Indra

¹ *yadyārtyā* die Hs.

den Vṛtra.“ Man sagt aber auch: „Es soll Indra und Agni dargebracht werden, denn alle Götter stehen Indra und Agni nach: (es gibt ja) acht Vasus, elf Rudras, zwölf Ādityas und Agni und Indra; diese beiden (zuletzt genannten) Gottheiten sind die am meisten Rettenden, wenn er in Krankheit diesen opfert, so erretten sie ihn. Darum soll das Opfertier dem Indra-Agni geweiht sein, und dies ist die endgültige Bestimmung über die Art des Opfertieres.“

Zu vergleichen ist ŚBr. XI. 8. 3. 1 fgg. Daß Prajāpati zuerst den Paśubandha erschaut hatte, ist wohl oben in unserem Vādhūla-brāhmaṇa (Nr. 42) erwähnt, ich finde dies aber nicht im ŚBr., obgleich der Wortlaut von Nr. 43 hier derselbe ist. Ist dieses Vādhūla-anvākyāna älter als das Śatapathabrāhmaṇa?

44. *athātaḥ prāyaścittinām eva. sa yadi paśur upākṛtaḥ palāyeta, kṛtā tatra prāyaścittih, katham kuryād iti; vinaṣṭir juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante: sūryaṃ te cakṣur gacchatu svāhā, sarasvatim te vāg gacchatu svāheti; tam anupalāyāya grhṇīyur, athainam ālabheta; yady u na grhṇīyur, anyam ālabheta; saiva tataḥ prāyaścittir. — atha yadi mriyeta, katham kuryād iti; vinaṣṭir juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante: sūryaṃ te cakṣur gacchatu svāhā, sarasvatim te vāg gacchatu svāheti; vinaṣṭir hutvānyaṃ saṃsrāveṇābhi-ghāryāthainam sāmūlaṃ vā vihareyuh paceran vainat. — tad āhur: yady anyam na vindet, katham kuryād iti. sprtīr juhuyād ity āhus; tā vā etāḥ sprtayo hūyante: sūryāt te cakṣuḥ sprṇomi svāhā, sarasvatyās te vācam sprṇomi svāheti; sprtīr hutvainam saṃsrāveṇābhi-ghārya,¹ tam yad ata eva mṛtam udañcam karṣeyuh, paśukunāpena hāsya śavenēṣṭam syān, mṛtam vai śavam haranti; ya enam tatra brūyāt: paśukunāpena nvā ayaṃ śavenāyaśa, kṣipre nvā imam yajamānam mṛtam udañcam krakṣyantiti,² tathā haiva syāt; tam atraiva par-yagni kuryāt, tasya paryagnikṛtasya vapām utkhidya tayā pracared; athainam aṅgaśaḥ saṃkṛtyodañcam hareyur; vaiśvadevāni vāṅgāni, samāptenaivāsya paśuneṣṭam bhavaty; evaṃ nu hāsyaḥ paśukunāpena samedhenaiva paśuneṣṭam bhavati.*

¹ Obwohl die Hs. hier keine Lücke hat, scheint doch etwas zu fehlen.

² *kṛṣṇantiti* die Hs.

Der Name *vinaṣṭi* zur Andeutung der Formeln *sūryam te cakṣur gacchatu svāhā* usw. ist unbelegt. Ohne Zweifel sind von den Formeln nur die erste und die letzte erwähnt, die zweite sollte lauten: *vātaṃ te prāṇo gacchatu svāhā* usw., vgl. Nr. 42. Unbelegt ist die Zusammensetzung *anupalāyya*, das hier mit *anugamya* gleichwertig sein muß. Was *sāmūlam* bedeutet, ist mir unklar. Zu *samedha* (d. h. *sa-medha*) vgl. Ait. br. II. 8. 8.

45. *atha yadi yajamāna upatāpī syāt, katham kuryād iti. vinaṣṭir juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante: sūryam te cakṣur gacchatu asau svāhā, sarasvatim te vāg gacchatu asau svāheti, yajamānasya nāmagrāhaṃ. sa yady api nīta iva bhavati, jīvaty evā; 'tha yady abhicaret, katham kuryād iti. sprṭir juhuyād ity āhus; tā vā etāḥ sprṭayo hūyante; sūryāt te cakṣuḥ (sprṇomy asau svāhā, sarasva)tyās te vā(caṃ sprṇo)my asau svāheti, yaṃ dviṣyāt tasya nāmagrāhaṃ; tam etāsu devatāsu vyutkrāntāsu yathā kuṣkaṃ sthānuṃ strṇvītaivam enaṃ strṇute, tājag ārtim ārchaty. — atha yady aṣṭāpadī syāt, katham kuryād iti. vinaṣṭir juhuyād ity āhus; tā vā etā vinaṣṭayo hūyante . . . svāheti; hutvā hutvaitaṃ garbhaṃ saṃsrāveṇābhi-ghārayaty; etā(bhyo) vai devatābhyah puruṣaḥ paśuḥ saṃbhavan saṃbhavati usw.*

nīta zu *nyeti*, vgl. *añimānaṃ nyeti*. Vgl. übrigens ŚBr. XI. 8. 4. 6.

46. *keśigrhapatikānāṃ ha (samrādduhaṃ sārduḥ jaghāna; sa ha sasattriṇa u)vāca keśi: keha prāyaścittir iti; taṃ hocur: nāsti prāyaścittiḥ; khaṇḍiko 'yam audbhāriḥ prāyaścittim veda; sa tu tubhyam etādṛk caiva kamayate 'taś ca pāpīya iti; neti hovāca, saṃgrahītar ānaya me, yuñdhi rathaṃ; yady u ha mā (māraṇiṣyati, yajñam) vikṛṣṭam anu (vikṛakṣye; ya)dy u vai me vakṣyati, samāpsyāmi.¹ (sa) hovāca: 'mantraṇīyān vā anumantrayā iti; tān hāmantrayāṃ cakre; tān hovāca: yady u hāsmāi vakṣyāmy, etasyai-veyaṃ prajā bhaviṣyati na mama, lokī tv ahaṃ bhaviṣyāmi; yady u (vā a)smāi na vakṣyāmi, ma(mai)veyaṃ prajā bhaviṣyati nāmuṣya,*

¹ Jetzt muß das Stück, welches mit ŚBr. XI. 8. 4. 3—4 übereinstimmt, ausgefallen sein. Die Hs. zeigt aber keine Lücke.

loki tv asau bhaviṣyati nāham iti. taṃ hocur: mā voco, bhagavo; 'yaṃ vāva loko rājanyabandhor iti. neti hovācā-, ('mūr vai) rātrayo bhūyasīr iti; tasmā u haitām eva prāyaścittim uvāca: vinaṣṭīr hutvānyāṃ saṃsraṇābhighārya tāṃ samrāḍḍuham kuruṣveti. sa haivaṃ cakāra; [tā] parābhūtā haivāpy adya khaṇḍikasya udbhāreḥ prajā, athemāḥ keśinīr eva. sa yasya ha samrāḍḍuham śardūlo hanyād anyenu vā mṛtyuṇā mriyeta, vinaṣṭīr hutvānyāṃ saṃsraṇābhighārya tāṃ samrāḍḍuham kurvita.¹ saiva tataḥ prāyaścittih.

Da dieses Stück, mit einigen abweichenden Lesarten, im ŚBr. (XI. 8. 4) vorliegt, ist eine Übersetzung überflüssig. Es ist mir wahrscheinlich, daß die Rezension des ŚBr. die ältere ist; in unserem Anvākhyāna liegt eine gewisse Inkonsequenz vor, da in Khaṇḍika's Überlegung zuerst die Möglichkeit der Mitteilung der Gutmachung und darauf der entgegengesetzte Fall erwähnt werden, während in Keśins Überlegung zuerst die Möglichkeit gestellt wird, daß Khaṇḍika die Mitteilung nicht machen wird, und darauf der entgegengesetzte Fall. Das ŚBr. ist hier konsequent. — Übrigens scheint das erste *neti* (in Keśins Rede) verdächtig.

¹ Verbessert; *kuruṣveti* die Hs.

(Fortsetzung folgt.)

The catalogue of sciences in the Chāndogya-Upaniṣad (VII, 1, 2).

Paper read at the meeting of Het Oostersch Genootschap
in Nederland, on the 6th of January, 1925.

By

B. Faddegon, Amsterdam.

Did I choose rightly in taking for the subject of my article a passage which I cannot translate? But who has translated it? Certainly Deussen and Hume have not done so. Moreover the Indian commentator has been a bad guide. He who tries to find a new way sets a good example.

R. E. Hume, whose name I have just mentioned and from whose hand a translation of Thirteen Upaniṣads appeared in 1921, renders the first two sections of the seventh book, first chapter, of the Chāndogya-Upaniṣad as follows:

1. *Om!* „Teach me, Sir!“—with these words Nārada came to Sanatkumāra.

To him he then said: „Come to me with what you know. Then I will tell you still further.“

2. Then he said to him: „Sir, I know the Rgveda, the Yajurveda, the Sāmaveda, the Atharvaveda as the fourth, Legend and Ancient Lore (*itihāsa-purāṇa*) as the fifth, the Veda of the Vedas [i. e. Grammar], Rites for the Manes, Mathematics, Augury (*daiva*), Chronology, Logic, Polity, the Science of the Gods (*deva-vidyā*), the Science of Sacred Knowledge (*brahma-vidyā*), Demonology (*bhūta-vidyā*), Military Science (*kṣatra-vidyā*), Astrology (*nakṣatra-vidyā*), the Science of Snake-charming, and the Fine Arts (*sarpa-devajana-vidyā*). This, Sir, I know“.

I should like to bestow a few words on Śaṃkara's commentary¹ before explaining why I think Hume's translation to be a failure.

As may be expected, Śaṃkara does not give any commentary on the terms R̥gveda, Yajurveda, Sāmaveda and Atharvaveda; he only adds the noun *veda* after *caturtha*; the ellipse, he says, can be easily understood from the context. Neither does he comment on *itihāsa-purāṇa*, at least so it seems, but from the addition of *bhārata-pañcamānām* to the following *vedānām* we may conclude that by *itihāsa-purāṇa* he understands the popular epic.

The 'veda of the vedas' according to Śaṃkara's commentary means grammar, for with the aid of grammar we learn the R̥gveda, &c., divided as these texts are in *pada*-recensions, &c.

The three following accusatives are explained as coordinate terms, and so *pitrya* is interpreted as *śrāddha-kalpa*, the rites of the manes; *rāśi*, which generally means 'multitude' and is technically used as a mathematical term (see the article in Monier Williams' Dictionary and his reference to Colebrooke) here has the signification of mathematics, *gaṇita*; finally *daiva* is supposed to be *utpāta-jñāna*, the knowledge of fate or the art of predicting calamities.

Of the three following terms Śaṃkara explains *nidhi* as 'the knowledge of the receptacles, one of which is the great (or infinite) time'; since the Vaiśeṣika system describes *kāla* (time), *dīś* (space) and *ākāśa* (the medium of sound) as the three receptacles of all material objects, Śaṃkara's explanation of *nidhi* refers to this system; and in accordance with this *vākovākya* is interpreted as *tarkaśāstra*, a synonym of *nyāya* or logic. And *ekāyana* in antithesis with the two terms mentioned is *nītiśāstra*, practical morals or worldly wisdom.

Further, since in section 4 of the same khaṇḍa, where our series of terms occurs in the nominative, we read *pitryo rāśir daivo nidhiḥ*, we are obliged to suppose that Śaṃkara took *pitrya* and *daiva* as adjectives with an implied *veda*, and *rāśi* and *nidhi* as a

¹ See the supplement.

kind of exegetical apposition to the same word, which construction, *rāṣir vedah*, could then be compared with *vidyā śāstram ca śāstram ca*, as we read in the beginning of the Hitopadeśa.

Of the six terms which conclude the series and all end in *vidyā*, *devavidyā* or divine knowledge is interpreted by the commentator as *nirukta*, the explanation of Vedic words; the term *brahmavidyā*, evidently not read in the accusative singular, but in the plural, is explained as containing three of the six *vedāṅgas*, viz. phonetics, knowledge of the ritual, and metrics, and moreover the theory of altar-construction (explained in the Śulba-Sūtras). Further *bhūtavidyā* is said to mean *bhūtatantra*, the doctrine of spirits; *kṣatrabhidya* is taken as *dhanurveda*, the science of archery; *nakṣatra-vidyā* as *jyotiṣa*, astronomy; *sarpa-devajana-vidyā* is considered to contain both *sarpavidyā* or *gāruḍa*, the science of poisons, and *deva-janavidyā* or practical accomplishments, such as the art of the perfumer, the arts of dance, song and musical play, and the handicrafts.

If we analyse the interpretation of the whole passage, we shall see that the commentator has tried to find in the Upaniṣad-text all sciences known in his time:

1. the *śruti* or four divisions of Vedic tradition;
2. the *smṛti*, of which the Bhārata is mentioned by name;
3. the six *vedāṅgas*, of which we find explicitly mentioned grammar by the term *vedānām vedah*, word-interpretation by *devavidyā*, astronomy by *nakṣatrabhidya*, whilst *brahmavidyā* comprises the three remaining *vedāṅgas*: phonetics, the science of rites and metrics. Śaṅkara himself adds to these the theory of altar-construction as a separate branch of study, and explains *pitṛya* as *śrāddha-kalpa*;
4. the philosophical systems, which are represented by the Vaiśeṣika and the Nyāya, to which *nītiśāstra* or practical wisdom is added;
5. mathematics or *gaṇita*;
6. medicine, which is represented by *gāruḍa* or knowledge of

poisons; for according to the lexicographer Hemacandra *gāruḍa* is synonymous with *viṣa-śāstra*;

7. the science of archery;

8. the science of omina and spirits;

9. the practical and fine arts, e. g. music and the mixing of perfumes.

The catalogue indeed here and there contains more than the series lectionum of a University; but, in my opinion, this very abundant completeness leads us to suspect that Śaṅkara had not at his disposal a trustworthy tradition, but only searched in the lumber-room of his fancy.

But, before entering further upon this question, let me use the material collected from Śaṅkara's commentary to explain my dissatisfaction with the way in which Hume has handled our Upaniṣad-passage. For, whereas we must not take it too much amiss in a theologian like the monk Śaṅkara not to have been all too particular with his comments on a passage which only seemed to be of secondary importance, our judgment must be different in the case of Hume, who could have used not only Deussen's translation, but also Böhlingk's rendering of this Upaniṣad-text, and moreover could have found a rich store of information in the Petropolitan Dictionary.

The translations by Deussen and Hume, then, are full of serious caprices; when it pleases them, they accept Śaṅkara's interpretation without criticism, and when it does not, they alter or perhaps even misunderstand it. Thus they both simplify *mahākālādi-nidhi-śāstra* into *kālāśāstra* and accordingly translate: 'Zeitrechnung', 'Chronology', and whilst Śaṅkara interprets *devavidyā* as *nirukta*, 'the explanation of Vedic words', they simply render 'Götterlehre', 'the Science of the Gods'.

And in agreement with this Hume as well as Deussen are satisfied with merely quoting Brh. Ār. Up. II, 4, 10; IV, 1, 2; IV, 5, 11, as parallel passages, although with the help of the Petropolitan Dictionary they could have easily found cognate Brāhmaṇa-passages.

But, before using in my argumentation one or two of these Brāhmaṇa-texts, you must allow me to stop for a moment at Brh. Ār. Up. II, 4, 10, which section is given in Hume's translation as follows:

‘It is—as, from a fire laid with damp fuel, clouds of smoke separately issue forth, so, lo, verily from this great Being (*bhūta*) has been breathed forth that which is R̥gveda, Yajurveda, Sāmaveda, [Hymns of] the Atharvans and Angirases, Legend (*itihāsa*), Ancient Lore (*purāṇa*), Sciences (*vidyā*), Mystic Doctrines (*upaniṣad*), Verses (*śloka*), Aphorisms (*sūtra*), Explanations (*anuvyākhyāna*) and Commentaries (*vyākhyāna*). From it, indeed, are all these breathed forth.’

In the comments given by Śaṅkara on this Upaniṣad-passage the total catalogue of sciences is explained in such a way that it only contains the Vedic Saṃhitās and Brāhmaṇas; thus the terms R̥gveda, Yajurveda, &c., are limited to the collections of *mantras*, and the other terms indicate eight kinds of Brāhmaṇa-passages (*aṣṭavidhaṃ brāhmaṇam*). Thus *itihāsa* and *purāṇa* are legends and cosmogonies, narrated in the Brāhmaṇas; what kind of Brāhmaṇa-texts are understood by *devajanavidyā*, is not clear from Śaṅkara's information, or rather he seems to make a mistake; however the text which he quotes here will soon receive our attention; *upaniṣads* are Brāhmaṇa-formulae which recommend adorations or *upāsanas*; *ślokas* are verses found in the Brāhmaṇas and not used as *mantras*; *sūtras* are formulae which occur in the Brāhmaṇas themselves and summarize a result obtained; *anuvyākhyānas* (according to the second explanation of the term) are discussions which in some cases follow these summarizing formulae, and finally *vyākhyānas* are Brāhmaṇa-paraphrases of *mantras*.

It is easy to understand why Śaṅkara takes the catalogue of the Chāndogya-Upaniṣad as an enumeration of all human sciences and tries to explain the passage of the Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad as merely embracing the *śruti*; for in the case of the former Upaniṣad his aim is to show the extreme learnedness—in the human sense of the word—of the sage Nārada, who asked Sanatkumāra for instruction in the hope of receiving the true knowledge, the mystical in-

sight; and in the case of the latter Upaniṣad mention is only made of those sciences which are breathed forth (*niśvasita*) from the Being (*bhūta*).

From this ensues how imprudently Regnaud has reasoned in his *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, Paris 1876 (p. 24 ff.), when he without hesitation accepted Śaṃkara's guidance and thereupon, without any reference to the context, already took the greater length of the catalogue in the Chāndogya-Upaniṣad as an argument for his theory that this Upaniṣad is posterior to the Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad.

It is now desirable for us to turn to the Brāhmaṇa-texts which prove that Śaṃkara's interpretation of our passage in the Chāndogya-Upaniṣad cannot be right.

In the first place Śatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 7, § 5 may be referred to. This section belongs to a couple of chapters which praise the Vedic study; here the merit of Vedic study is placed on a line with the merit of sacrifice. The passage, then, runs (ed. Weber, p. 867): *madhu ha vā rcaḥ; gṛītaṃ ha sāmāny, amṛtaṃ yajñāsi; yad dha vā ayaṃ vākovākyaṃ adhīte, kṣīraudana-māṃśaudanau haiva tau*. Eggeling translates this as follows: 'the *rg*-texts, truly, are honey, the *sāman*-texts ghee, and the *yajus*-texts ambrosia; and, indeed, when he studies the dialogue that (speech and reply) is a mess of milk and a mess of meat.' The comparison of *vākovākya* with oblations of milk and meat shows that *vākovākya* is understood here as a dvandva and that Eggeling correctly translates it as 'speech and reply'. Further from what we know in general about the age of the oldest Upaniṣads we may conclude that *vākovākya* in the Chāndogya-Upaniṣad cannot yet have signified logic, since this science was developed many centuries later as an outcome of the technical art of philosophical discussion, but that this word here still must have had the general meaning of dialogue, and metaphorically ability and smartness in debating.

But not only the word *vākovākya* in the Chāndogya-Upaniṣad was incorrectly explained by Śaṃkara, as *tarkaśāstra*, his inter-

pretation of *devajanavidyā* as practical and fine arts can no more be maintained. We are immediately struck by the fact that he himself explains this word differently in the parallel passage of the *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*. But there is more to be said. Śaṅkara, namely, gives the latter explanation in the form of a reference to the *Śatapatha-Brahmaṇa*, viz. to a passage which contains a description of the *pāriplavam ākhyānam*, the 'revolving legend', as recited on the occasion of the horse-sacrifice (XIII, 4, 3, § 10).

When we consult this *Brahmaṇa*-passage in its totality, we arrive at the following conclusions:

1. that the term *devajanavidyā* must have had the same meaning in the *Chāndogya-Upaniṣad* as in the *Śatapatha-Brahmaṇa*;
2. that very probably there exists a rather narrow historical relation between the two passages with which we are now dealing.

Before explaining these two points in detail let me remind you that in the *aśvamedha* the preparations which precede the immolation of the victim cover a whole year; during that time the animal, protected by an armed escorte, is grazing and roaming, as it is supposed, at random; and meanwhile throughout the whole year at the prince's court the 'revolving legend' is being recited in 36 repetitions, each taking up ten days. In a row from north to south the hotar, the sacrificing king, the brāhmaṇa and the udgātar seat themselves, and opposite to them in the east sits the adhvaryu. The recital, now, which takes place every day is introduced by a dialogue in the form more or less of a refrain between the adhvaryu and the hotar. For the first day, for instance, this dialogue runs as follows (Eggeling, S. B. E., vol. XLIV, p. 361):

The Adhvaryu calls upon (the Hotar) saying: „Hotar, recount the beings; raise thou this sacrificer above the beings.“

Thus called upon, the Hotar, being about to tell the *Pāriplava Legend*, addresses (the Adhvaryu): „Adhvaryu!“

„Havai hotar!“ replies the Adhvaryu.

„King Manu Vaivasvata“ [the hotar] says; „his people are Men, and they are staying here“—householders unlearned in the

scriptures have come thither, it is these he instructs—,,the *ṛc* (verses) are the Veda; this it is“; thus saying let him go over a hymn of the *Ṛc*, as if reciting it.

In the same way on the second day the Yajurveda is referred to the Manes, whilst old people represent these Manes and the hotar goes over one chapter (*anuvāka*) of the Yajurveda.

So then the texts, sciences or arts mentioned for these ten days are the following: 1. the *Ṛgveda*, 2. the *Yajurveda*, 3. the *Atharvāṇa Veda*, 4. the *Āṅgīrasa Veda*, 5. the *sarpavidyā* or knowledge about the snakes, 6. the *devajanavidyā* or knowledge about mythical beings, 7. *māyā* or magic, 8. the *itihāsa*, 9. the *purāṇa*, and 10. the *Sāmaveda*.

Each of these branches of literature or science is connected with one class of beings in the universe, and this class of beings is represented in a prescribed way before the spectators. Thus the ceremony and formula to be performed and recited by the hotar on the sixth day is described as follows (l. l., p. 367):

„King Kubera Vaiśravaṇa“ he says; „his people are the *rakṣas* and they are staying here“;—evildoers, robbers have come thither; it is these he instructs;—,,the *devajanavidyā* (demonology) is the Veda; this it is“; thus saying, let him go over one section (*parvan*) of the *devajanavidyā*, as if he were reciting it.¹

When thus in the Brāhmaṇa, but more extensively than I can relate, the agenda of the ten recital-days are summed up, the passage is closed with the following section:

[In telling] this revolving legend, he tells all royalties, all regions, all Vedas, all gods, all beings; and, verily, for whomsoever the hotar, knowing this, tells this revolving legend, or whosoever even knows this, attains to fellowship and communion with these royalties, gains the sovereign rule and lordship over all people, secures for himself all the Vedas, and, by gratifying the gods, finally establishes himself on all beings.

¹ *Devajana* is, as it seems from this passage, a euphemistic expression for *rakṣas*.

Thus the science of the hotar concerning the significance of the recital of the 'revolving legend' has four results; it gains for the prince sovereignty over all people, the blessings of the Veda, the favour of the gods, and power over all beings.

Now after this digression, to return to our argumentation, we see that in the Upaniṣad as well as in the Brāhmaṇa the *devajanavidyā* is spoken of in close connexion with the *sarpavidyā*; in both places, therefore, the word must have the same meaning; and this conclusion is moreover strengthened by the fact that in the thirtieth book, 8th verse, of the Vājasaneyā-Saṃhitā the *sarpas* and *devajanas* are mentioned in one dvandva.

Further, we are justified in surmising that our two passages, of the Chāndogya-Upaniṣad and the Śatapatha-Brāhmaṇa, are historically connected; for not only are the four *vedas*, the *itihāsas* and *purāṇas* summed up together in both places, but also the four consequences which the hotar's knowledge brings about for the prince, namely sovereignty over all people, the blessings of the Veda, the favour of the gods, and the power over all beings, correspond with the *kṣatравидyā*, the *brahmavidyā*, the *devavidyā* and the *bhūtavidyā*, mentioned in the Upaniṣad. We can hardly suppose that an agreement in so many respects is merely an outcome of chance.

So far my argumentation has taken this course: from the exaggerated completeness which Śaṃkara tries to find in the catalogue of sciences of the Chāndogya-Upaniṣad I have concluded that probably his interpretation does not rest on a trustworthy tradition, but only on his fanciful theology. Then, with the aid of parallel texts, I have proved that indeed for the terms *vākovākya* and *devajanavidyā* his interpretations are untrustworthy. This research has led me to suppose a historical connexion between the *pāriplavam ākhyānam* as described in the Śatapatha-Brāhmaṇa, and our Upaniṣad-passage.

Now turning to the detailed interpretation of our text let me remark that Śaṃkara does not merely interpret the words *vākovākya* and *devajanavidyā* wrongly, but also the manner in which he gram-

matically construes the four terms *pitrya*, *rāṣi*, *daiva*, and *nidhi* is extremely forced; first *pitrya* is supposed to be an adjective with an implied noun *veda*; then *rāṣi* is taken as an exegetical apposition to this noun; again *daiva* is an adjective, &c. Therefore Böhtlingk was undoubtedly right in taking *pitrya* as an adjective with *rāṣi* and *daiva* as an adjective with *nidhi*. Under this *pitrya rāṣi* we then must understand *pitṛṇām rāṣiḥ*, the 'host of fathers'; and *daiva nidhi* cannot be anything else than the 'divine treasures', treasures which the gods watch over and distribute. If we now want to understand these expressions in the context in which they are used, then we must allow that Śaṅkara was right or nearly right in one respect, and that both expressions are exegetical appositions with an implied *vidyā* or *śāstra*, or more correctly that sciences are here denominated with the names of their objects. Thus *pitrya rāṣi* and *daiva nidhi* are sciences which bear on 'the host of fathers' and 'the divine treasures'. And in order again to give a sense to these formulations we have to remember the primitive animistic significance once attributed to science, conceptions such as we have met with in the Śatapatha-Brāhmaṇa, where the hotar's science was said to conquer on behalf of the sacrificer the favour of the gods, the sovereignty over subjects, &c., and such as we may recognize in our passage in the terms *devavidyā*, *kṣatравид्या*, &c.

So our critical and analytical examination gradually leads up to a positive interpretation of our difficult passage. One word, however, has not yet been considered: what does *ekāyana* mean? The Petropolitan Dictionary gives as its meaning in the Brāhmaṇa-literature, 'Vereinigungspunkt'; e.g. *sarvāsām apāṇ samudra ekāyanam*, which signification has no sense in our passage; then the Dictionary quotes Indian lexicographers, who mention the meaning 'Sammel-punkt aller Gedanken'; and finally the word is given as occurring in the epic with the meaning of 'das Aufgehen in Einem, Einheitslehre'; now in one of the quoted Mahābhārata-verses it is said that whosoever applies himself to this *ekāyana*, will gradually attain emancipation: *yaḥ syād ekāyane līnaḥ . . . , sa tīrṇo bandhanād bhavet.*

Since in our passage it is just this knowledge which Narada lacks and tries to acquire from Sanatkumāra, this interpretation is likewise excluded. So the word in our passage stands isolated in its meaning. If I may guess, I should take the word in antithesis with *vākovākya* and explain: 'the going by oneself, monologue, uninterrupted recital or exposition.'

Finally summarizing both what is certain and uncertain I arrive at the following interpretation:

R̥gveda, *Yajurveda*, &c. indicate the four main branches of Vedic tradition, without any limitation;

vedānām vedah is grammar, or rather the science of Vedic interpretation, i. e. the six *vedāṅgas*;

pitṛya rāṣi is a science which assures us the favour of 'the host of fathers',¹ and *daiva nidhi* is a science by which we share in the divine treasures, in the wealth which according to the mythological conception of the epic is guarded by God Kubera;

vākovākya is smartness in debate; *ekāyana* proficiency in uninterrupted exposition;

devavidyā is a science in the magical-mystic sense of the word, by which science the possessor forces the gods to be benevolent; *brahmadevidyā* makes us share in the privileges of the *brahman*-rank; *bhūtavidyā* gives power over the beings; *kṣatradevidyā* bestows on its possessor the advantages of the *kṣatriya*-rank; the *nakṣatra-vidyā* wins the favour of the lunar mansions; *sarpa-* and *devajana-vidyā* avert the dangers of snakes and mythical beings (*rakṣas*).

All these explanations, as I may point out, rest on the one fundamental idea that the notion of science in this Upaniṣad-text still possesses a primitive animistic meaning; to know a thing, or even to know the name of a thing implies power over the thing. Not the subtle theology of a Śaṅkara, but the ethnological psychology of a Tylor is able to explain this old Upaniṣad-passage.

¹ E. Washburn Hopkins, *Epic Mythology* (Strassburg 1915), p. 33, mentions cases in which the Fathers grant wishes.

Have I not been too confident in this conclusion, at least when I think of the mood in which I began this article? At all events I shall add to it a final remark and draw the attention to another characteristic which in my opinion rather pleads for its correctness, but may rouse a doubt in others. The whole of our passage, then, appears to be a pompous accumulation of pleonasms; indeed Nārada could have answered Sanatkumāra's question in this simple way: Sir, I have studied the whole Vedic literature with its appendixes and auxiliary studies; but in lieu of this he answers: Sir, I have studied the R̥gveda, the Yajurveda, the Sāmaveda, the Atharvaveda, the itihāsas and the purāṇas, the interpretation of these Vedas, the art of gaining the favour of the Manes and the liberality of the gods, the cleverness of arguing in dialogue and monologue, the art of winning the gods over to my side, the science which adorns the priest, the science which gives power over all that is, the science by which the priest confirms the prince's sovereignty, a science, I say, not only in support of sovereignty (*kṣātra*), but a science too which rules the stars (*nakṣātra*), the snakes and the mythical beings. And Sanatkumāra, thereupon, treats the pedant rightly by his answer: Why, Sir, all this is merely a name.

SUPPLEMENT.

Chand. Up. VII, 1, 2 (Bibl. Ind. Edition, p. 474).

Sa hovācargvedaṃ bhagavo 'dhyemi yajurvedaṃ sāmavedaṃ atharvaṇaṃ caturtham, itihāsapurāṇaṃ pañcamaṃ, vedānāṃ vedaṃ, pitryaṃ rāṣiṃ daivaṃ nidhiṃ vākovākyaṃ ekāyanaṃ, devavidyāṃ brahmavidyāṃ bhūtavidyāṃ kṣātravidyāṃ nakṣātravidyāṃ sarpa-devajānavidyāṃ, etad bhagavo 'dhyemi.

Commentary.

Sa hovāca nārada rgvedaṃ bhagavo 'dhyemi smarāmi; yad vettha' iti vijñānapaṣṭatvāt; tathā yajurvedaṃ sāmavedaṃ ātharvaṇaṃ caturtham vedaṃ, vedaśabdasya prakṛtatvāt; itihāsapurāṇaṃ pañcamaṃ vedaṃ; vedānāṃ bhāratapañcamānāṃ vedaṃ vyākaraṇaṃ ity arthaḥ; vyākaraṇena hi padādivibhāgaśa rgvedādayo jñāyante;—

pitryaṃ *brāddhakalpaṃ*; *rāsi[m] gaṇitaṃ*; *daivam utpatajñānaṃ*; — *nidhiṃ mahākālādi-nidhi-śāstraṃ*; *vākovākyaṃ tarkaśāstraṃ*; *ekāyanaṃ nitiśāstraṃ*; — *devavidyāṃ niruktaṃ*; *brahmaṇa ṛg-yajuh-sāmākhyaṣya vidyā brahmavidyā[h] śikṣā-kalpa-[c] chandaś-citayas, tāḥ*; ¹ *bhūtavidyāṃ bhūtatantraṃ*; *kṣatравидыāṃ dhanurvedaṃ*; *nakṣatra-vidyāṃ jyotiṣaṃ*; *sarpadevajana-vidyāṃ sarpa-vidyāṃ gāruḍaṃ deva-jana-vidyāṃ gandhayukti-nṛtyagītavādyasīlpādi-vijñānaṃ*.

Brh. Ār. Up. II, 4, 10 (Bibl. Ind. Edition, p. 455).

So yathārdrendhāgner abhyāhitāt prthag dhūmā viniścaranty, evaṃ vā are 'sya mahato bhūtasya ni[h]śvasitam etad, yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgīrasa, itihāsaḥ purāṇaṃ, vidyā, upaniṣadaḥ, ślokaḥ, sūtrāṇy, anuvyākhyānāni, vyākhyānāny, asyaivaitāni sarvāṇi ni[h]śvasitāni.

Commentary.

Yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgīrasaḥ *caturvidhaṃ mantrajātam*, itihāsa *ity urvaṣīpurūravasoḥ saṃvādādīr*, 'urvaṣi hāpsarā' *ity-ādī brāhmaṇam eva* (Śat. Br. XI, 5, 1, 1): *purāṇaṃ 'asad vā idam agra āsīd' ity-ādī* (Śat. Br. VI, 1, 1, 1): *vidyā 'devajāna-vidyā vedaḥ, so 'yam' ity-ādīr* (Śat. Br. XIII, 4, 3, 10); *upaniṣadaḥ 'priyam ity etad upāśīta' ity-ādyaḥ* (Brh. Ār. Up. IV, 1, 3); *śloka brāhmaṇaprabhāvā mantrās, 'tad ete śloka' ity-ādyaḥ* (passim, e. g. Brh. Ār. Up. IV, 3, 11; Śat. Br. XI, 5, 5, 12); *sūtrāṇi vastu-saṃgraha-vākyaṇi vede, yathā 'ātmety evopāśīta' ity-ādiny* (Brh. Ār. Up. I, 4, 7); *anuvyākhyānāni mantra-vivaraṇāni; vyākhyānāny arthavādāḥ*.

Attha vā vastu-saṃgraha-vākya-vicāraṇāny anuvyākhyānāni, yathā caturthādhyāye (Brh. Ār. Up. I, 4) *'ātmety evopāśīta' ity asya* (§ 7), *yathā vā 'anyo 'sāv, anyo 'ham asmīti na sa veda, yathā patur evam' ity* (§ 10) *asyāyam evādhyāyaśleṣaḥ. Mantravivaraṇāni vyākhyānāni*.

Evam aṣṭavidhaṃ brāhmaṇam. Evam mantra-brāhmaṇayor eva grahaṇam.

¹ The sciences of Holy Tradition are called Phonetics, Ritual, Metrum, Altar-construction, those [I have studied].

On Hindu Chronology IV.

Decimal Tables for calculating the exact moments of beginning of mean and true tithis, karaṇas, nakṣatras and yogas, according to the *Sūrya-Siddhānta*; together with some miscellaneous notes on the subject of Hindu Chronology.

By

W. E. van Wijk, Rotterdam.

23. A *tithi* is the time which the moon needs to travel 12° from the sun. There are therefore 30 tithis in each lunation, the first beginning at the moment of new-moon. A mean lunation is a period of 29.5305879460717 ... mean civil days, and the duration of a mean tithi is therefore $\frac{1}{30}$ th part of this amount viz. 0.98435293 ... days. This result is identical with that which may be calculated from S. S. I, 37, which says that there are 1603000080 lunar tithis in a yuga of 1577917828 days.

If now the moment of a (mean) new-moon be called n , the first tithi of the month beginning with that new-moon begins at the moment $n + 0$, the second at the moment $n + 0.98435 \dots$, the third at $n + 2 \times 0.98435 \dots$, &c. as shown in the fourth column of our table IX. The system of naming the tithis of the month is as intricate as possible, as may be seen from the inspection of the second column of the same table. If the *pūrṇimānta*-system is followed, the first 15 tithis are considered to belong to the previous month, but the intercalations and suppressions of months are *not* determined by the position of the full-moon (which marks in that case the beginning of the new month) with regard to the *saṃkrāntis* but by that of the new-moon, which would mark the beginning of the month in case the *amānta*-system were followed.

The tithi gives the name to the day of the month; the day of the month assumes its serial number from the tithi which is current at, or—in other words—which has already begun, at sunrise of that day. Now a mean tithi is shorter than a mean day, which implies that it may happen that the whole of it may lie between two

successive sunrises. In that case no day can get the serial number of that tithi. A tithi, which does not confer its serial number upon a day is called a *lost tithi* (*kṣaya tithi*), and the day, containing that lost tithi is considered inauspicious.

There is therefore a great difference between the systems of counting months and tithis. A month, when suppressed, does not exist at all; but the tithis are always 30 in number in each month, and they follow each other in regular order.

When the true system is followed, it may occur that the tithi is longer than the day and it can happen in that case that there are two successive sunrises within the duration of that one tithi. Then the same tithi is current at these two sunrises; hence follows that two successive days have to get the same serial number. Again the tithi is said to be added, *adhika*.

The reader will notice that the same relation exists here between an *adhika* month, and an *adhika* tithi; in the first case there is indeed a month added and a year with an *adhika* month contains 13 months instead of the ordinary 12 (unless, of course, there would be a month *kṣaya* in the same year), but in the second case only the serial number of the day of the month is repeated.

During the time between new- and full-moon the moon culminates before midnight and illuminates therefore the first half of the night, between full- and new-moon the moon illuminates the second half of the night. These two halves of the lunar month are distinguished as bright and dark half, *śukla* and *kṛṣṇa pakṣa*.

24. Criteria for the expunction of mean tithis.

Take a new-moon to fall on day n after the base + a fraction f' of a day and let the base fall on day b of the Julian year + a fraction f of a day; then the sum of the two fractions—if possible diminished by the unit—will show the fraction of the day which separates the new-moon from the moment of mean sunrise. If this is less than the difference between a civil day and a mean tithi, viz. $1 - 0.98435 \dots = 0.01565 \dots$ another tithi will begin on that

same day. The next sunrise is the first sunrise after the new-moon, and as that sunrise marks the beginning of the civil month, the first day of that month is called the second, as may be clearly seen from the figure added, which will require hardly any further explanation.

In the fifth column of Table IX I now give a list of the multiples of 0.01565 . . , which enables us to see at a glance which tithi will be expunged if the moment of mean new-moon is known.

E. g.: wanted to know if there has been an 'expunged tithi' in the second (dvitīya) Phālguna of the year K. Y. exp. 4020. We proceed as follows:

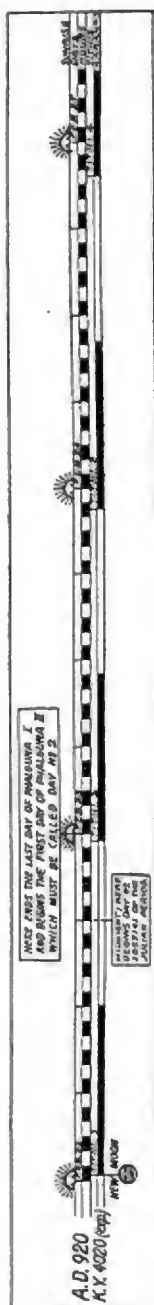
	base (Table VI)	☾ — ☽ (Table VIII)	
4000	51.252	23.336	
20	0.175	18.411	
4020 +	51.427 +	41.747 +	
3101		period 29.531	
919 A. D.		12.216	i. e. according to the list
			on page 240 of Vol. II
			Phālguna is the inter-
			calated month.
	12.216 +		is therefore the Julian date of the first
	63.643		new-moon of the year 4020 K. Y. exp. The
			second Phālguna begins at sunrise next
			following the 13th new-moon, therefore add:

$$\begin{array}{r} 354.367 \\ + \\ 418.010 \end{array}$$

and detract 365 days for a common year (919), to find Julian day 53.010 = 22 February of the year 920 A. D.,

0.010 day after mean sunrise as the date of the 13th mean new-moon of the year K. Y. exp. 4020. The first tithi of Phālguna II begins at that same moment; but the civil beginning of Phālguna II is at sunrise next following that moment of new-moon, or on Julian day 54 = February 23. This is

54.000 — 53.010 = 0.990 days after the new-moon, and this is more than a mean tithi of 0.984 days, which implies that the second



tithi of Phalguna II will be current at the sunrise marking the beginning of Phalguna II, and that first day of Phalguna II gets the serial number 2.

The fifth column of our Table IX immediately shows: $f + f'(-1)$ between 0.000 and 0.016... tithi 1 kṣaya. We found above $f + f' = 0.010$.

Our figure No. 1 graphically demonstrates these results and may be found helpful to one who wishes to find his way in this really complicated set of rules.

25. Mean and true karaṇas.

A mean karaṇa is half of a mean tithi. The names of the 60 karaṇas and their distances from the moment of mean new-moon are given in columns 3 and 4 of Table IX, which needs no further commentary. If e. g. one wishes to know the beginning of the 50th karaṇa of the month, he only has to add 24.116... days to the moment of mean new-moon.

As to the true karaṇas two different conceptions seem to exist: the first, as explained by Swamikannu¹ takes a true karaṇa to be the time which the moon needs to travel 6° from the sun, the other, as taught by Ketkar,² considers the karaṇa to be the arithmetical half of the true tithi.

¹ Swamikannu l. c. p. (23). Mr. Swamikannu has informed me that since the publication of this series a new edition of his Indian Chronology in seven volumes has seen the light, together more than 3000 pages, giving for each day from 700—2000 A. D. the ending moment of that day's tithi and nakṣatra. They contain a list of Indian solar months, which Mr. Sw. has been kind enough to communicate to me. His results now differ only very little from those which we obtained and published in the first number of these articles.

² Venkatesh Bapuji Ketkar, Indian and foreign Chronology, with theory, practice and tables, B. C. 3102 to 2100 A. D., Bombay, 1923 (Extranumber, lxxv a, J. B. B. R. A. S.), iv + 214 pp. Vide chr. 104, karaṇas.

Only the conception of Swamikannu is according to the Sūrya-Siddhānta, which says (II, 69): Half the portion (bhoga) of a lunar day (tithi) is established as that of the karaṇas; whilst a bhoga of a tithi is defined in II, 64 as 720'.

The Hindu calendars or pañcāṅgas note the ending moments of the karaṇas, but only of those which are current at sunrise.

26. True tithis.

If the moment of beginning of a true tithi is wanted with the utmost accuracy, then there is no other way to get at that result than the one which we have already shown in No. 21 for the calculation of the beginning of a true lunation. As an example I shall give here the full process for finding the beginning of Māgha kṛṣṇa 4 K. Y. 5010 exp. To ease the reader's mind I may add here that this degree of accuracy will hardly ever be wanted.

	base	☾ — ☉	Anomalía ☉	Anomalía ☾ with bīja
5000	60.0089410	28.4219958	71.6856270	4.5029501
10	0.5875648—1	9.2053405	0.9996728—1	15.3806320
5010	59.5965058	37.6273363		
3101		29.5305879		
1909 A.D.		8.0967484,		

which result means
that a month has to
be intercalated, and
Māgha is the 12th
lunation, therefore

	8.0967484		
lunation 12th	324.8364674		
mean tithi	17.7183523		
	350.6515686	350.6515686	350.6515686
		422.3368684	370.5351507
		365.2587892	358.2097737
		57.0780792	12.3253770

As a first approximation I now looked up the equations of the centre of sun and moon, with the resulting abbreviated anomalies as argument in the table mentioned in No. 5. I found

$$\begin{array}{rcl} \text{equation } \odot & . & + 0.149 \\ \text{"} & \oslash & \frac{0.865 - 1}{} \\ \text{total equation} & & 0.014 \end{array}$$

Now find the equations of the centre in five figures for the arguments:

$$\begin{array}{rr} 57.07808 & 12.32538 \\ \hline 0.01400 & 0.01400 \\ \hline 57.09208 & 12.33938 \\ \dots & \dots \end{array}$$

We find:

$$\begin{array}{rcl} \text{equation } \odot & + & 0.14903 \\ \text{"} & \oslash & \frac{- 0.13394}{} \\ \text{total equation} & & 0.01509 \end{array}$$

Now find the equations of the centre in seven figures for the arguments:

$$\begin{array}{rr} 57.0780792 & 12.3253770 \\ \hline 0.0150900 & 0.0150900 \\ \hline 57.0931692 & 12.3404670 \end{array}$$

We find: equation of the centre

$$\begin{array}{rcl} \odot & + & 0.1490296 \\ \oslash & - & 0.1339855 \\ \hline \text{total equation} & + & 0.0150441 \end{array}$$

Another repetition of the process gives for the total equation + 0.0150395, which by the last repetition proves to be the final value. We get the result:

$$\begin{array}{rcl} \text{mean tithi} & & 350.6515686 \\ \text{total equation} & & 0.0150395 \\ \text{base} & & \underline{59.5965058} \\ \text{beginning of true tithi} & & 410.2631139 \\ \text{February (Table VI)} & & \underline{396.} \\ \text{Julian style} & \text{Febr. 14} & \\ \text{Gregorian style} & \text{" 27, A. D. 1910} & \end{array}$$

15 ghaṭikas, 47 palas, 12 vipalas and 36.2 prativipalas, mean time Lanka, after mean sunrise.

If correctly worked the result ought to be accurate within a few prativipalas. The above example served also as a paradigma in the books of Swamikannu and Ketkar, the former finding (page 15) for the moment of beginning of the mean tithi Febr. 27, 2479 (.2480744) and for that of the true tithi .2638 (.2631139), the latter (page 45) for the mean tithi .248 and for the true .264. These results show that the methods prescribed by these authors yield reliable results.

27. The so-called expunctions and repetitions of true tithis.

As the directional coefficient of a sinusoid is a maximum at its section with the line of abscisses, the differences between the equations of the centre for two consecutive moments will be greatest if the value of the mean anomaly for the moment which halves the time under consideration is exactly $n \times 180^\circ$, n being a whole or 0. This consideration furnishes us a means of ascertaining the duration of the longest and shortest true tithi.

Indeed if we calculate the equations of the centre of the moon and of the sun for a mean anomaly resp. — 0.4921765 and 0.4921765 (this being the half of a mean tithi) and add these equations to that half tithi, we shall find a first approximation for the half of the longest true tithi; working in reverse order we shall find the half of the shortest true tithi.

With these first approximations we calculate afresh the second, third, &c. approximations until we hit on the final value, i. e. the nearest approximation obtainable with these tables. To get an impression about the rate of divergency of the mean value towards the final one in the region of the greatest discrepancies of the equations I reckoned all the successive approximations in seven figures.

	$\frac{1}{2}$ longest tithi	$\frac{1}{2}$ shortest tithi
mean	0.4921765	0.4921765
	5405038	4495839
	5452363	4480199
	5456995	4481773

$\frac{1}{2}$ longest tithi	$\frac{1}{2}$ shortest tithi
5457448	4481587
5457493	4481605
final 5457498	4481603

We find therefore for the duration of

the longest tithi 1,0914996

the shortest tithi 0,8963206

Mr. Sewell in his 'Indian Calendar' p. 3 gives for these values resp. 1.10 and 0.899, according to Hindu calculations'.

These results prove that if a true tithi

1. begins less than 0.9085004 day after sunrise it cannot communicate its serial number to more than 1 civil day, i. e. it cannot be repeated,
2. begins later than 0.1036794 day after sunrise it cannot end before the next sunrise, i. e. it cannot be expunged.

It must be understood that sunrise is taken here as mean sunrise, 6. a. m.; in practice the Hindus reckon with true sunrise in local time, and we shall now have to proceed to a description of the method of the *Sūrya-Siddhānta* for calculating true sunrise, for any given terrestrial longitude and latitude. Before entering on this subject however, I give here the description of a few more Tables and some remarks to which the latest book on Hindu chronology, the above mentioned 'Indian and foreign Chronology' by V. B. Ketkar of Belgaum gave rise.

28. Nakṣatras.

S. S., I, 30 says that there are 57753336 revolutions of the moon in a yuga; the yuga containing 1577917828 days, we find for the mean duration of the sidereal (= periodic) month: 27.321674162683866... days. One sid. year of 365.258765481481... d. is 17.2446878... d. shorter than the nearest whole number of mean sid. months, which gives our decimal epoch for the calculation of nakṣatras. There was a mean conjunction of sun and moon at the be-

ginning of the K.Y.; as we start from a moment 32.5234665 . . d. before the beginning of the K.Y., our table for the calculation of the mean nakṣatras has to begin with $32.523 \dots - 27.321 \dots = 5.2017923$.

There are three systems in use for counting or naming the nakṣatras; of these the so-called equal-space system has, as a mean system, the appearance of greatest antiquity. Two systems are dealt with in the Siddhānta.

Our table X has now been constructed with a view to rendering possible the calculation of a series of nakṣatras and with the object to ascertain the moment of beginning of a nakṣatra, when this moment is known approximately.

An illustration of the first use is given in Vol. III of the Acta p. 83 sqq. Here I shall give an example of the second use:

Mr. Ketkar says on page 52 of his book that the nakṣatra Jyēṣṭha began on Āṣāḍha śukla 12 Śaka 406 (= K.Y. exp. 3585), and we wish to control this assertion.

We find for ☾ — ☉ at the base, K. Y. exp. 3585: 25.212, the year is a common one and Āṣāḍha is the 4th lunation of the year beginning 88.592 after the beginning of the first lunation. The 12th tithi commences again 10.828 d. afterwards. Applying the correction for equation of sun and moon we find for the moment of beginning of the 12th tithi 124.984 d. after the base.

Using now our table X we find that on day 53.081 after the base of the year 3585 K. Y. exp. the mean longitude of the moon = 0 and that therefore a mean nakṣatra Jyēṣṭha will begin: $53.081 + 54.643 + 17.203 = 124.927$ d. after the base. We apply here the equation of the centre of the moon and find for the moment of beginning of the true nakṣatra Jyēṣṭha 125.305 d. after the base.

The result says that the true nakṣatra Jyēṣṭha began 125.305 — 124.984 days after the beginning of tithi 12 or that nakṣatra Anurāḍha (the one preceding Jyēṣṭha) was current at the moment of beginning of tithi 12 and that therefore this nakṣatra Anurāḍha was rightly coupled with the 12th tithi as in the inscription dealt with in Ketkar's book.

Properly speaking we have to satisfy ourselves as to neither of the two, tithi or nakṣatra, being expunged. We find for the base in 3585 K. Y. exp. 47.869 and therefore for the beginning of the 12th tithi 172.853 and for the end of nakṣatra Anurādhā 173.173. Conforming to rule 2 in No. 27 the tithi cannot be expunged. Expunction of a nakṣatra is only possible when it begins very closely after sunrise, which is not the case here.

The above calculation is effected in three decimals only; in case the utmost accuracy is wanted, we can work here also with seven figures. We find here

for the beginning of the mean nakṣatra	124.9266693
" " first approximation of the true nakṣatra	125.3047815
" " 2nd " " " "	.3048147
" " final " " " "	.3048153
the base in 3585 falls on Julian day	47.8685297
and the Julian day of the true nakṣatra . . .	173.1733350
i. e. 21 June of the bissextile year 484 A. D.	
Swamikannu, page 12	21.17
Ketkar, page 52	21.169

Nakṣatras are liable to nominal expunctions and repetitions, in the same manner as tithis. This peculiarity must be well borne in mind; combined with the fact that there are no less than three different systems of counting or naming the nakṣatras in use, it compels us to be careful in case of verification of dates mentioning a nakṣatra.

29. Yogas (Table XI).

From S. S. II, 65 we may conclude that a yoga is the time during which the joint motion in longitude of sun and moon amounts to $13^{\circ} 20'$, which is the 'bhoga' of a nakṣatra; this being the $\frac{1}{37}$ th part of a circle, we find that the synodic month is divided in as many parts by the yogas as the sideric month by the nakṣatras. The name yogatārā for the junction-stars points also to a connexion,

supposed to exist, between yogas and nakṣatras. The word yoga is used elsewhere in the Siddhānta (e. g. viii, 11) for conjunction; vid. also Indian Calendar, ch. 39.

Some writers state that the yoga is the result only of a mathematical conception; the number 27 however is found in the skies contrasted to the number 30 of the tithis, which is arbitrary (unless derived from Jupiter as some hold).

Yogas are again liable to being expunged or repeated.

A system of 28 yogas is described by Colebrooke (cf. the addendum to the translation of the S. S. in the J. Am. Or. Soc. VI, p. 432 [1860]); as it is connected with the week-days, it must be a more recent addition to the Hindu calendar. I have not dealt with this system in my tables.

The construction and use of the table for calculating the yogas require no explanation; an example for its use has been given in No. 14.

30. Criteria for solar and lunar eclipses.

Eclipses are frequently mentioned in inscriptions, but so far as I know, always without any closer description, which means that we have to look upon these eclipses as predicted or subsequently calculated ones. Now the full process of the Sūrya-Siddhānta for calculating an eclipse is a lengthy one and—to judge from an example of the work of a native calculator, communicated in full in the above mentioned addendum—it seems hardly possible to expect a faultless determination, except perhaps in some scientific work.

I have not, for these reasons, thought it necessary to extend my tables so far as to include the entire process of calculating eclipses, and refer the reader to Whitney's explanations and elucidations. True, in the sense of actual eclipses information may be found for the sun in the appendix of *The Indian Calendar*, a work of the late Dr. Robert Schram of Vienna, and for the moon in *Sewell's Continuation of the Indian Calendar* (London, 1898), after Oppolzer's *Canon der Finsternisse*.

It is easy however to devise a method which enables us to see at a glance if a given full-moon is associated with a lunar eclipse or a given new-moon with a solar eclipse. The method is not exactly new; it may be found e. g. in Book *vi* (cap. 5) of the *Almagest*. The *Siddhānta* itself, however, does not give a list of ecliptical limits, saying only (iv, 6):

... when the longitude of the moon's node is the same with that of the shadow (*viz.* of the earth), or with that of the sun, or when it is a *few degrees greater or less*, there will be an eclipse.

The *Siddhānta* fixes the number of revolutions of the moon's node in a yuga upon 232238 (i, 33b); a *bīja*, introduced in later days, makes it 232242 (Jacobi, *Ep. Ind.* i, 403). Hence follows for the duration of the draconistic month:

without a *bīja*:

$$1577917828 : (57753336 + 232238) = 27.2122481360622558 \dots$$

with a *bīja*:

$$1577917828 : (57753336 + 232242) = 27.2122462588887189 \dots$$

According to S. S. i, 57/58 the moon was in its descending node at the beginning of the Kali-Yuga; as our tables start from a point 32.5234665 days before the beginning of the K. Y., we have to begin our table for the draconistic months (Table XII) with 32.523 ... — 27.212 ... = 5.311.

The ecliptical limits, shown in the second part of this table XII, are reckoned with modern data.

As an example of the use of this table, we shall answer the question if there was a lunar eclipse possible in Bhādrapada K. Y. exp. 4000.

We find $\odot - \ominus$, 4000 = 23.336, i. e. the year is a common one, Bhādr. is the 6th lunation and begins 147.653 d. after the beginning of the first lunation (Table XIII); the full moon is another 14.765 d. later or together 185.754 d. after the base; corrected for the equations of the centre of sun and moon we find for the time of the true^{*} opposition 185.378 d. after the base. According to Table XII the

moon is in its (descending) node for the first time of the year 22,999 d. after the base. From there to the moment under investigation are $185.378 - 22.999 = 162.379$ d. This is near to a whole number of draconistic periods (viz. the time the moon needs to travel from ascending to descending node), viz. 163.273 d. (Table XII). The difference is 0.894 d., which means that a partial lunar eclipse is possible.

Sewell mentions a small eclipse of the moon for that day.

When working without the bija we find no eclipse here; the case is a close one.

31. Explanation of a Table for practical use (Table XIII).

This small table has continually been of so great use to me that I have thought it expedient to publish it in this series. It simply shows the serial number of any given lunar month in the lunar-solar year, be it a common year or one with an intercalation and an expunction. E. g. the year 4500 K. Y. exp. contained an intercalated Kārttika and no month Pauṣa. Our table shows now that the following is the list of the months of that year and of the numbers to be added at $\odot - \odot$ found at the base, to get at the mean lunations, which after having been corrected for the equations \odot and \odot give us the distances from the base of the true lunations, which mark the beginnings of the months:

K. Y. 4500 exp.	1	Caitra	0.000
	2	Vaiśākha	29.531
	3	Jyēṣṭha	88.592
	4	Āṣāḍha	118.122
	5	Śrāvaṇa	147.653
	6	Bhādrapada	177.184
	7	Āśvina	206.714
	8	Kārttika I	236.245
	9	Kārttika II	265.775
	10	Mārgaśīrṣa	295.306
	11	Māgha	324.836
	12	Phālguna	354.367

I gave here three decimals only; if more are desired they are to be found on page 249 of Vol. II of the Acta.

As I explained on page 245 of Vol. II, a very rare case occurs in the year 4154 K. Y. exp.; this year has an intercalated Caitra whilst $\odot - \odot$ is found 29.257 at the base, therefore > 28.90 ; for that year now Table XIII gives us the following list of months and numbers to be added:

1	Caitra I	0.469 — 30
2	Caitra II	0.000
3	Vaiśakha	29.531
4	&c.	

I put the serial numbers between brackets here to distinguish them clearly from the ordinary set. The year 4154 is the only one of the type, which I have hit on, but there is no reason to expect it to be the only one to be found. But there is no year with a kṣaya month without containing an added one as well.

32. An emendation of the method for calculating the equation of the centre of the moon.

The method which we described in the second part of these series for calculating the equation of the centre of the moon is exactly the same as that for the sun; it gives us the sine of the equation, which in case of the sun's equation may be equalized to the equation, but which cannot be equalized to the equation when > 225 , which may occur in case of the moon's equation. For these last cases I gave a small correction-table (Table V). In bringing however this work to a close I found it necessary to devise a method for finding the angle to a given log. sine for every value of the sine, which method will be explained in the fifth part. As this new method has the advantage of being more elegant than the former and does away with an entire table (V) I request the reader to place No. 12 between brackets from line 8 upwards and to replace No. 13 and 14 by the following:

13a. How to use Table IV.

In calculations of	<i>tithis</i> , <i>karakas</i> and of intercalations and suppressions of months	<i>yogas</i>	true longitudes of the moon and <i>nakṣatras</i>
Find in a log. table	$\log. n =$	$\log. n =$	$\log. n =$
Table IV gives for each value of N	$\log. c =$	$\log. c =$	$\log. c =$
Add, which gives	$\log. nc =$	$\log. nc =$	$\log. nc =$
Find now in a Gaussian table . .	$\log. (1+nc) =$	$\log. (1+nc) =$	$\log. (1+nc) =$
Table IV gives for each value of N	$\log. S =$	$\log. S =$	$\log. S =$
Add		9,9349071-10	9,9662852-10
Adding gives now	$\log. P =$	$\log. P =$	$\log. P =$
If now $\log. P$ is found to be <	9,4913707-10	9,4262778-10	9,4576059-10
then proceed as follows:			
We found	$\log. P =$	$\log. P =$	$\log. P =$
Add because of the square . . .	$\log. P =$	$\log. P =$	$\log. P =$
Add log. factor	8,3967571-10	8,4618500-10	8,4305219-10
Adding gives now	$\log. Q =$	$\log. Q =$	$\log. Q =$

The equation of the centre required is in this case $P - Q$.

But if $\log. P$ is found > . . .	9,4913707-10	9,4262778-10	9,4576059-10
we have to proceed as follows:			
We found	$\log. P =$	$\log. P =$	$\log. P =$
Add ($\log. \frac{225}{224}$)	0,0019345	0,0019345	0,0019345
Adding gives	$\log. P' =$	$\log. P' =$	$\log. P' =$
Add because of the square . . .	$\log. P' =$	$\log. P' =$	$\log. P' =$
Add log. factor	8,394226-10	8,4599155-10	8,4285874-10
Adding gives now	$\log. Q' =$	$\log. Q' =$	$\log. Q' =$

The equation is in this case:

for *tithis*, &c. . . . $P' - Q' + 0,9986267 - 1$

for *yogas* $P' - Q' + 0,9988179 - 1$

for *nakṣatras* . . . $P' - Q' + 0,9987295 - 1$

And thirdly, when Table IV gives no value for $\log. c$, then proceed as follows:

Find in a log. table	$\log. n =$	$\log. n =$	$\log. n =$
Add	8,9789254-10	8,9188325-10	8,9451606-10
Adding gives immediately . . .	$\log. P =$	$\log. P =$	$\log. P =$
Repeat because of the square . .	$\log. P =$	$\log. P =$	$\log. P =$
Add log. factor	8,3967571-10	8,4618500-10	8,4305219-10
Adding gives now	$\log. Q =$	$\log. Q =$	$\log. Q =$

The equation of the centre required is now $P - Q$.

Finally the sign of the equation is for values of the anomaly:

in the first quadrant	-	-	+
in the second quadrant	-	-	+
in the third quadrant	+	+	-
in the fourth quadrant	+	+	-

14 a. Example for the use of Table IV.

Wanted the equation of the centre of the moon in a calculation of the moment of beginning of a yoga, if, as value for the mean anomaly of the moon has been found $A = 18.3801501$.¹

$$n = A - N = 18.3801501 - 18.3697326 = 0.0104175$$

log. n	$= 8.0177635 - 10$
log. c	$= 9.0942472 - 10$
log. nc	$= 7.1120107 - 10$
Gauss. log. $(1 + nc)$	$= 0.0005617$
log. S	$= 9.5585905 - 10$
Add	$9.9349071 - 10$
log. P	$= 9.4940593 - 10$; this is $> 9.4262778 - 10$ therefore
add	0.0019345
log. P'	$9.4959938 - 10$
repeat log. P'	$9.4959938 - 10$
log. factor	$8.4599155 - 10$
log. Q'	$7.4519031 - 10$
P'	$= 0.3133241$
Q'	$= 0.0028308$
$P' - Q'$	$= 0.3104933$
	$0.9988179 - 1$
equation	$+ 0.3093112$, which result is the same as on page 59 of Vol. II of these Acta.

33. The ahargana (dyugana, dinarāṣi).

Ahargana is the number of civil days which *have elapsed* at any given date and is counted from creation (S. S. 48 sqq.) or from any other given epoch. The first huge number appears in the book of Warren, Kalasankalita, p. 79, under the name of, Strostidi Digona'. As other epochs that of the kaliyuga is often used, and in Sewall and Dikshit's Indian Calendar I find mentioned the epoch of the Grahalāghava. This last one is a sunrise-epoch; the system of the Sūrya-Siddhanta of counting the ahargana is however based on a beginning of the day at mean midnight.

¹ On page 59 of Acta II stands here erroneously 18.3697326.

As the K. Y. has its epoch at the beginning of day 588466 of the Julian Period (vid. No. 15), the ahargana for a certain date is most easily found by detracting 588466 from its Julian equivalent and the first mentioned, counted from creation, by adding 714401708161 to the same.

E.g. we wish to find the ahargana for Pauṣa 8, 4960 K. Y. exp. and we have convinced ourselves in the ordinary way that this date is equivalent to January 1, 1860, which is day 2400411 of the Julian Period, according to Schram's Tables. Then we find for the ahargana resp.

2400411	2400411
<u>714401708161 +</u>	<u>588466 —</u>
714404108572	1811945

The 8th day of Pauṣa of that year is now the 714404108573th day after the creation, which number we may recognize as a multiple of $7 + 1$, which implies according to S. S. I, 52 that the day was rāvivara, i. e. Sunday.

34. The book of Venkatesh Bapuji Ketkar.

The book of Mr. Ketkar mentioned above (No. 25, note 1) is a happy example of an endeavour of an Indian scientist to promulgate real native calendaric lore from the only trustworthy sources. It is also of great importance to scholars as it shows us what grade of accuracy the Indian makers of pañcāṅgs think themselves to be necessary or sufficient. But I regret to notice again from a perusal of this work that the author treats with a certain haughtiness the solutions given by former and living European students of chronology of questions pertaining to the reduction of dates of the Hindu year. Particular Mr. Ketkar plumes himself repeatedly in the course of his volume on having discovered a method, already previously described in his Sanskrit Jyotirganitam (1898), for calculating a Hindu date, which method is not hampered by successive approximations'. Here Mr. Ketkar is certainly wrong. For if we wish to calculate the exact moment of a conjunction of sun and moon, or the exact moment on which the distance of sun and moon reaches a given extent, we

must know the mean anomaly of the sun as well as of the moon at that precise moment. But as we do not know the exact moment beforehand (or we should not need to calculate it!), we do not know the exact values of the mean anomalies either, which implies that we can only have an estimation of the values of the equations. Mr. Ketkar's 'direct method' is only a first approximation. In fact we may in most cases be content with these first approximations, and from this point of view the book is useful enough.

But the work gives rise to another remark too. Every year a great number of pañcāṅgs is still printed all over India, and some are calculated entirely after the prescriptions of the Sūrya-Siddhānta (or of another Siddhānta or Karaṇa), and some take their astronomical data from the Greenwich Nautical Almanac. Now there is something in favour of both ways, and one who wishes to know the exact moments of conjunctions, &c., must certainly use the second type. But that which is won on the one side is lost on the other: the Indians are the possessors of an old tradition, and they ought to preserve that and glorify in it. Now Mr. Ketkar puts the problem, to calculate the ending moment of a tithi from the corrected elements of (the) Sūrya-Siddhānta so as to agree, within a few palas, with that obtained directly from the Nautical Almanac'. One of the methods proposed by him in order to attain this effect is to augment the value for the moon's mean anomaly by a *constant* of correction, viz. 3. 33. He also changes the system for calculating the equations of the centre. These two examples may suffice to show that this would mean a spoiling of the system of the Siddhānta, which I consider inadmittable. The introducing of a new bīja might be considered, but is also not recommendable, as it would be a cause of much confusion. I sincerely hope that leading Indian pañcāṅg-makers, astronomers and mathematicians will keep their Siddhāntic reckoning as pure as possible and not use the old works for purposes they can never be able to serve, mindful of the sage word: no man putteth a piece of undressed cloth upon an old garment; for that which should fill it up taketh from the garment, and a worse rent is made.

TABLE IX.

column 1: serial numbers of		column 2: names of the karaṇas	column 3: names of the tithis	column 4: for finding the beginning of the mean tithis and karaṇas	column 5: inferior limits determining the expunction of mean tithis
karaṇas	tithis				
				śukla pakṣa	
1	1	kimstughna	pratipadā	0.000 0000	0.0000000
2		bava		0.492 1765	
3	2	vālava	dvitīya	0.984 3529	0156471
4		kaulava		1.476 5294	
5	3	taitila	trītiyā	1.968 7059	0312941
6		gara		2.460 8824	
7	4	vaṇija	caturthī	2.953 0588	0469412
8		viṣṭi, bhadra		3.445 2353	
9	5	bava	pañcamī	3.937 4117	0625883
10		vālava		4.429 5882	
11	6	kaulava	ṣaṣṭī	4.921 7647	0782353
12		taitila		5.413 9411	
13	7	gara	saptamī	5.906 1176	0938824
14		vaṇija		6.398 2940	
15	8	viṣṭi	aṣṭamī	6.890 4705	1095295
16		bava		7.382 6470	
17	9	vālava	navamī	7.874 8235	1251765
18		kaulava		8.366 9999	
19	10	taitila	daśamī	8.859 1764	1408236
20		gara		9.351 3528	
21	11	vaṇija	ekādaśī	9.843 5293	1564707
22		viṣṭi		10.335 7057	
23	12	bava	dvādaśī	10.827 8822	1721178
24		vālava		11.320 0586	
25	13	kaulava	trayodaśī	11.812 2352	1877648
26		taitila		12.304 4115	
27	14	gara	caturdaśī	12.796 5881	2034119
28		vaṇija		13.288 7644	
29	15	viṣṭi	pūrṇimā	13.780 9410	2190590
30		bava		14.273 1175	

FIRST PART
OF TABLE X, OF TABLE XI AND OF TABLE XII.

K. Y.	C	C + ☉	C - ☉	
			without bīja	with bīja
0000	5.201 7923	7.103 2469	5.311	5.311
1000	9.907 2017	11.481 1736	16.561	16.536
2000	14.612 6111	15.859 1003	0.599	0.549
3000	19.318 0206	20.237 0270	11.849	11.774
4000	24.023 4300	24.614 9537	23.100	22.999
5000	1.407 1653	3.572 6608	7.138	7.012
6000	6.112 5748	7.950 5876	18.388	18.237
7000	10.817 9842	12.328 5143	2.426	2.250
000	0.000 0000	0.000 0000	0.000	0.000
100	3.202 7084	2.979 8146	20.174	20.171
200	6.405 4167	5.959 6292	13.135	13.130
300	9.608 1251	8.939 4439	6.096	6.089
400	12.810 8334	11.919 2585	26.270	26.260
500	16.013 5418	14.899 0731	19.231	19.219
600	19.216 2502	17.878 8877	12.193	12.177
700	22.418 9585	20.858 7024	5.154	5.136
800	25.621 6669	23.838 5170	25.328	25.307
900	1.502 7011	1.398 1121	18.289	18.266
00	0.000 0000	0.000 0000	0.000	0.000
10	8.516 7731	7.924 0473	21.066	21.066
20	17.033 5462	15.848 0946	14.920	14.919
30	25.550 3193	23.772 1420	8.773	8.772
40	6.745 4182	6.275 9698	2.627	2.626
50	15.262 1913	14.200 0171	23.693	23.692
60	23.778 9643	22.124 0644	17.547	17.545
70	4.974 0633	4.627 8922	11.400	11.398
80	13.490 8364	12.551 9395	5.254	5.252
90	22.007 6094	20.475 9868	26.320	26.318

K. Y.	C	C + O	C - Ω	
			without bija	with bija
0	0.000 0000	0.000 0000	0.000	0.000
1	17.244 6818	16.044 5364	15.713	15.713
2	7.167 6894	6.668 8534	4.213	4.213
3	24.412 3712	22.713 3898	19.925	19.925
4	14.335 3789	13.337 7067	8.426	8.426
5	4.258 3865	3.962 0237	24.139	24.139
6	21.503 0683	20.006 5601	12.640	12.640
7	11.426 0760	10.630 8770	1.140	1.140
8	1.349 0836	1.255 1940	16.853	16.853
9	18.593 7654	17.299 7304	5.353	5.353
periods:	27.321 6742	25.420 2195	13.606	231.304
	54.643 3483	50.840 4391	27.212	244.910
	81.965 0225	76.260 6586	40.818	258.516
	109.286 6967	101.680 8781	54.424	272.122
	136.608 3708	127.101 0976	68.031	285.729
	163.930 0450	152.521 3172	81.637	299.335
	191.251 7191	177.941 5367	95.243	312.941
	218.573 3933	203.361 7562	108.849	326.547
	245.895 0675	228.781 9758	122.455	340.153
	273.216 7416	254.202 1953	136.061	353.759
	300.538 4158	279.622 4148	149.667	367.365
	327.860 0900	305.042 6343	163.273	380.971
	355.181 7641	330.462 8539	176.880	394.578
	382.503 4383	355.883 0734	190.486	408.184
	409.825 1124	381.303 2929	204.092	
	437.146 7866	406.723 5125	217.698	= Ω

SECOND PART OF TABLE X.

serial number		name of nakṣatra	equal space system	system of Garga	system of Brahmagupta
1	1	Āśvini	0.000 0000	0.000 0000	0.000 0000
2	2	Bharanī	1.011 9139	1.011 9139	1.000
3	3	Kṛttikā	2.023 8277	1.517 8708	1.500
4	4	Rohiṇī	3.035 7416	2.529 7847	2.500
5	5	Mṛgaśīras	4.047 6554	4.047 6554	4.000
6	6	Ārdrā	5.059 5692	5.059 5692	5.000
7	7	Punarvasu	6.071 4831	5.565 5261	5.500
8	8	Puṣya	7.083 3970	7.083 3970	7.000
9	9	Āśleṣā	8.095 3109	8.095 3109	8.000
10	10	Maghā	9.107 2247	8.601 2678	8.500
11	11	pūrva Phalgunī	10.119 1386	9.613 1817	9.500
12	12	uttara Phalgunī	11.131 0524	10.625 0956	10.500
13	13	Hasta	12.142 9663	12.142 9663	12.000
14	14	Citrā	13.154 8802	13.154 8802	13.000
15	15	Svāti	14.166 7940	14.166 7940	14.000
16	16	Viśakha	15.178 7079	14.672 7509	14.500
17	17	Anurādhā	16.190 6217	16.190 6217	16.000
18	18	Jyēṣṭhā	17.202 5356	17.202 5356	17.000
19	19	Mula	18.214 4494	17.708 4925	17.500
20	20	pūrva Aṣādhā	19.226 3633	18.720 4494	18.500
21	21	uttara Aṣādhā	20.238 2772	19.732 4063	19.500
	22	Abhijit			21.000
22	23	Śravaṇā	21.250 1910	21.250 1910	21.321 6742
23	24	Dhanīṣṭhā	22.262 1049	22.262 1049	22.321 6742
24	25	Śatabhishaj	23.274 0187	23.274 0187	23.321 6742
25	26	pūrva Bhādrapada	24.285 9326	23.779 9756	23.821 6742
26	27	uttara Bhādrapada	25.297 8465	24.791 9325	24.821 6742
27	28	Revatī	26.309 7603	26.309 7603	26.321 6742

SECOND PART OF TABLE XI.

	yogas			yogas	
1	viṣkambha	0.000 0000	15	vajra	13.180 8546
2	priti	0.941 4896	16	siddhi	14.122 3442
3	ayusmat	1.882 9792	17	vyatipāta	15.063 8338
4	saubhāgya	2.824 4688	18	varīyas	16.005 3234
5	śobhana	3.765 9584	19	parigha	16.946 8131
6	atigaṇḍa	4.707 4481	20	śiva	17.888 3026
7	sukarman	5.648 9377	21	siddha	18.829 7922
8	dhṛti	6.590 4273	22	sādhya	19.771 2819
9	śula	7.531 9169	23	śubha	20.712 7715
10	gaṇḍa	8.473 4065	24	śukla	21.654 2611
11	vṛddhi	9.414 8961	25	brahman	22.595 7507
12	dhruva	10.356 3857	26	indra	23.537 2403
13	vyāghāta	11.297 8753	27	vaidhṛti	24.478 7299
14	harṣaṇa	12.239 3650			

SECOND PART OF TABLE XII.

A solar eclipse is only possible at new-moon. If now at the moment of new-moon ☾—♌ or ☾—♍ is found to differ from this moment:

- < 0.722 a total eclipse of the sun is certain
- < 0.900 a partial eclipse of the sun is certain
- < 1.387 a partial eclipse of the sun is possible
- > 1.387 an eclipse of the sun is impossible

A lunar eclipse is only possible at full-moon. If now at the moment of full-moon ☾—♌ or ☾—♍ is found to differ from this moment:

- < 0.314 a total eclipse of the moon is certain
- < 0.421 a total eclipse of the moon is possible
- < 0.719 a partial eclipse of the moon is certain
- < 0.912 a partial eclipse of the moon is possible
- > 0.912 no eclipse of the moon is possible

TABLE XIII, PART 1.

serial number of the months																		
common year	intercalated months												exp. months					
	caitra	vaiśakha	jyēṣṭha	āṣāḍha	śrāvaṇa	bhādrap.	āśvina	kārttika	mārgaś.	pañṣa	māgha	phālguna	kārttika	mārgaś.	pañṣa	māgha		
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1					caitra	I
	2																caitra	II
2	3	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2					vaiśakha	I
		3															vaiśakha	II
3	4	4	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3					jyēṣṭha	I
			4														jyēṣṭha	II
4	5	5	5	4	4	4	4	4	4	4	4	4					āṣāḍha	I
				5													āṣāḍha	II
5	6	6	6	6	5	5	5	5	5	5	5	5					śrāvaṇa	I
					6												śrāvaṇa	II
6	7	7	7	7	7	6	6	6	6	6	6	6					bhādrap.	I
						7											bhādrap.	II
7	8	8	8	8	8	8	7	7	7	7	7	7					āśvina	I
							8										āśvina	II
8	9	9	9	9	9	9	9	8	8	8	8	8					kārttika	I
								9									kārttika	II
9	10	10	10	10	10	10	10	10	9	9	9	9	9				mārgaś.	I
									10								mārgaś.	II
10	11	11	11	11	11	11	11	11	11	10	10	10	10	10			pañṣa	I
										11							pañṣa	II
11	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	11	11	11	11	11		māgha	I
											12						māgha	II
12	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	12	12	12	12	12	phālguna	I
												13	(13)	(13)	(13)	(13)	phālguna	II

TABLE XIII, PART 2.

(1)		0.4694 121-30
(2)	1	0.000 0000
(3)	2	29.530 5879
(4)	3	59.061 1759
(5)	4	88.591 7638
(6)	5	118.122 3518
(7)	6	147.652 9397
(8)	7	177.183 5277
(9)	8	206.714 1156
(10)	9	236.244 7036
(11)	10	265.775 2915
(12)	11	295.305 8795
(13)	12	324.836 4674
	13	354.367 0553

The serial numbers between brackets in the first column of this Table are only to be used when Caitra is an intercalary month and at the same time $\odot - \odot$ at the base has been found to be > 28.9 .

Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme.

Par

Arthur Christensen, Copenhague.

1. Sur le lieu et le temps de la réforme zoroastrienne.

Le problème tant discuté du pays natal de Zoroastre n'a pas encore reçu une solution définitive. Je n'ai pas l'intention de récapituler ici les arguments produits par les avocats des trois hypothèses : ceux qui maintiennent l'origine occidentale du prophète, ceux qui croient qu'il était originaire de l'Iran oriental et enfin ceux qui prétendent que Zoroastre, étant né à l'ouest de l'Iran, est allé dans les contrées orientales et y a propagé sa doctrine.¹

Les indications contradictoires des auteurs grecs et romains nous révèlent l'absence d'une tradition ancienne relative au pays d'origine de Zoroastre. Les Gāthās, qui sont la seule source authentique quant à la vie du prophète, ne nous renseignent ni sur son pays natal ni sur la scène de son action. Dans les vieux Yašts, la plus ancienne partie de l'Avesta récent, Zoroastre sacrifie aux dieux dans l'Aryāna vyōcāh², au bord de la rivière Dātyā (Yt. 5. 104; 9. 25; 17. 45). Il est fameux dans l'Aryāna vyōcāh' (Yt. 9. 14). Dans le récit de la tentation de Zoroastre (Vd. 19. 4 et 11), la scène est également en Aryāna vyōcāh, au bord de la rivière Drojā. Il est

¹ La quatrième théorie à savoir que Zoroastre est un personnage de pure fiction, a été reprise de nos jours par M. G. Hüsing (Mittell. d. Geograph. Gesellschaft, 1919, p. 409 sqq.).

² Lecture de M. Andreas; vyōcāh- = védique *vyacas-*, 'étendue vaste'. Lecture traditionnelle : Airyana vaējah.

très douteux, si les Iraniens ont eu, lors de la composition de ces pièces, une idée précise de la situation géographique de cet Aryāna vyōcāh, qu'on s'imaginait être le pays d'origine des peuples iraniens, et des rivières en question. En tout cas, la tradition était perdue, avant que les livres pehlvis y ajoutassent leurs explications. Le Yt. 19, qui est certainement un des Yašta de date plus ancienne, décrit le lac Kōsavya (lecture traditionnelle : Kāsaoya) d'une façon qui met hors de doute qu'il s'agit du lac de Hāmūn actuel; dans ce lac-ci le sperme de Zoroastre est caché et mis sous la garde de 99.999 fravurtis (Yt. 13. 62, à comp. Bundahišn 32. 8, 9), jusqu'à ce que le Messie futur en naîtra à la fin du monde (Yt. 19. 92). Aux premiers siècles de l'époque des Arsacides, l'Aryāna vyōcāh était localisé dans la Chorasmie.¹ Lorsque, plus tard, le centre de l'empire se trouvait de nouveau à l'ouest, on chercha l'Aryāna vyōcāh dans la direction d'Azerbeïdjan (Bund. 29. 12), mais on localisait toujours (Bund. 22. 5) dans le Sistān le lac Frazdānu, au bord duquel le roi Vištāspa, protecteur de Zoroastre, avait sacrifié à Ardvi Sura Anāhita (Yt. 5. 108).

Si les indications trouvées dans l'Avesta récent quant au pays d'origine de Zoroastre sont de très peu de valeur et celles données par les auteurs grecs et romains absolument sans valeur, il faut examiner les Gāthās pour voir, si l'on en peut tirer des indications indirectes. Presque tous les savants sont d'accord, aujourd'hui, que les Gāthās sont l'œuvre du prophète lui-même ou remontent, tout au moins, à une époque très rapprochée de la sienne.

¹ Vendīdād 1. 3 l'Aryāna vyōcāh est décrit comme un pays très froid : Il y a là dix mois d'hiver et deux mois d'été, et ceux-ci même sont froids pour l'eau froids pour la terre, froids pour les plantes... C'est pour cela que M. Marquart (Erānšahr, I, p. 155) identifie l'Aryāna vyōcāh avec la Chorasmie, qui est, selon les géographes arabes Istayrī et Ibn-el-Faqīh, le plus froid des pays arrosés par l'Oxus et, en général, un des pays les plus froids de l'Iran. Par d'autres voies, M. Andreas est arrivé à la même conclusion. En examinant la série des pays énumérés dans ce premier chapitre du Vendīdād, il constate qu'il a été composé pendant le règne du roi arsacide Mithridate I (174—136 avant J.-C.), et comme l'Aryāna vyōcāh est mentionné ici comme le premier pays et suivi dans l'énumération par la Sogdiane, la Margiane et la Bactriane, il ne peut être que la Chorasmie, pays d'origine, à ce qu'il paraît, de la dynastie des Arsacides.

De la langue des Gāōās nous ne pouvons pas tirer des conclusions absolument sûres. M. Geldner¹ et M. Bartholomae² s'abstiennent de tout essai de localiser cette langue. M. Andreas³ maintient que les Gāōās ont été composées et mises par écrit, plus tard, en Iran oriental. Les arguments qu'on avait allégués autrefois pour prouver que les Gāōās étaient composées en langue médique, ont été péremptoirement refutés par M. Bartholomae.⁴ Récemment, M. Tedesco⁵ a renouvelé la théorie de la localisation occidentale des deux dialectes avestiques, mais les quelques traits ouest-iraniens qu'il signale dans la langue avestique n'excluent pas la possibilité de son origine est-iranienne, car il se peut que quelques formes ouest-iraniennes et quelques particularités syntaxiques appartenant aux dialectes occidentaux se soient glissées dans les rédactions des Gāōās et des Yaōsts anciens faites par le clergé médique pendant la période des Achéménides, comme, plus tard, la rédaction arsacide a introduit dans l'Avesta des traits moyen-iraniens (l'épenthèse, le groupe *uhr* pour *urt*,⁶ etc.).

L'état de la civilisation et la nature du conflit religieux que nous distinguons dans les Gāōās constituent pour moi le critère le plus décisif pour leur origine orientale. Les tribus iraniennes qui immigrèrent en Iran occidental voyaient là dressé devant elles l'édifice puissant de la civilisation assyro-babylonienne. Les inscriptions assyriennes contiennent les récits de guerres incessantes contre les chefs de tribu médiques. Les Mèdes avaient dans leur voisinage des peuples bien organisés possédant leurs dieux et leurs cultes particuliers, mais l'influence assyro-babylonienne était prépondérante dans toute l'Asie antérieure. Comment serait-il possible qu'une littérature religieuse

¹ Grundriß d. Iran. Philol., II, p. 3.

² Zum altiran. Wörterbuch, p. 19.

³ Andreas und Wackernagel, Die vierte Ghāthā, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1911, p. 2.

⁴ Zum altiran. Wörterbuch, p. 16 sqq.

⁵ Dialektologie der westiran. Turfantexte, Le Monde Oriental, XV, p. 255 sqq.

⁶ Sur la ligature *u* voir Andreas und Wackernagel, Die vierte Ghāthā, p. 2 en bas.

née dans ce milieu ne gardât pas la moindre trace du contact des Iraniens avec ces peuples étrangers et leurs religions, des guerres nationales et des idées du monde assyro-babylonien? Les adversaires du prophète ne sont pas des peuples d'origine étrangère, adorateurs de dieux assyriens, urartiques ou hittites, mais tout simplement des adorateurs des daivas aryens qui maltrahaient le bœuf dans leur orgiasme religieux, s'enivrant du suc de la plante hauma; ils étaient des Iraniens barbares, des nomades brigands, qui adhéraient à des formes religieuses ancien-iraniennes plus primitives, lesquelles s'étaient conservées le plus fidèlement dans les pays iraniens situés au dehors du domaine de l'influence assyro-babylonienne.

Au point de vue économique, le peuple des Gâḡas était, paraît-il, un peuple de nomades agricoles. C'est là une phase économique très commune à l'intérieur de l'Asie et aussi dans diverses parties de la Perse moderne. La tribu a ses demeures hivernales fixes où elle s'occupe d'une agriculture primitive en se servant de l'eau des torrents ou des fleuves pour l'irrigation des champs. Pendant l'été la tribu se met en marche pour des pâturages situés, ordinairement, plus haut dans les montagnes. Il arrive souvent que des tribus qui n'ont pas d'agriculture s'établissent, pendant l'hiver, dans les terrains entre les villages des nomades agricoles pour faire des razzias contre ceux-ci, qui sont forcés d'organiser une défense des terres cultivées. Parmi les Turcomans de la Transcaspië on distinguait encore vers le milieu du 19^e siècle deux états de civilisation. Ceux qui avaient des demeures fixes, c'est-à-dire se tenaient en dedans d'un rayon limité, et s'occupaient d'agriculture ou de commerce, s'appelaient Tchumur. Les Tchory, au contraire, ne cultivaient pas la terre et ne s'occupaient pas de l'élevage du bétail, ils possédaient seulement des chameaux et des chevaux. Ces Tchory étaient des nomades brigands. Si un chef s'avisait de mettre en scène une expédition de brigandage, il plantait sa lance avec ses couleurs à lui en terre devant sa tente et faisait inviter par un crieur public tous les bons musulmans à se rassembler autour de la bannière du chef et à fondre sur les Persans infidèles (chiïtes). Le désir du butin était facilement éveillé,

et la troupe bien montée faisait une incursion dans les villages des Persans. Ceux qui faisaient résistance étaient tués, le butin était emporté, hommes, femmes et enfants traînés en esclavage. Dans presque toutes les tribus il y avait des nomades sédentaires et des nomades brigands; si un Tchory ne prenait plus désir au brigandage, il devenait un Tchumur et vice versa.¹ Voilà à peu près l'état de choses que nous rencontrons dans les Gāthās. Les peuples se succèdent dans l'Asie centrale, mais les états de civilisation sont restés les mêmes jusqu'aux temps modernes.

Or, l'absence de toute allusion aux civilisations de l'Asie antérieure dans les Gāthās nous force de chercher le pays d'origine du Zoroastrisme quelque part au nord ou à l'est du territoire habité, dans l'antiquité, par des tribus iraniennes, dans quelque contrée où les conditions naturelles d'un nomadisme combiné avec l'agriculture étaient données. Les nomades agricoles existent surtout au pied des montagnes ou dans les plis des terrains montagneux. On pourra localiser, ainsi, le peuple des Gāthās en Sogdiane, en Ferghane ou en Bactriane, plus difficilement en Chorasmie; à l'avis du géographe danois défunt H. P. Stensby, ce dernier pays, habité d'abord par une population assez primitive de pêcheurs, aura été mis en culture à une époque relativement récente, et, en effet, la Chorasmie était peuplée, encore au temps d'Hérodote, par les Massagètes, peuplade iranienne de mœurs grossières qui vivait principalement de la pêche.

M. Bartholomae, en considérant les indications géographiques des Yašts anciens, est arrivé à la même conclusion, que la religion avestique est née, selon toute probabilité, dans l'est de l'Iran. Les arguments qu'il allègue² pour la thèse — soutenue également par M. Williams Jackson³, qui suit la tradition persie — que Zoroastre était originaire de l'Iran occidental et avait émigré à l'Iran oriental, ne me paraissent pas convainquants.

¹ F. v. Hellwald, *Centralasien*, p. 308 sq.

² *Zarathuštra's Leben und Werke* (Heidelberg 1924), p. 9 sqq.

³ *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, passim.

La question de l'époque à laquelle a vécu Zoroastre n'est pas moins controversée que celle du pays d'origine de sa réforme. Ici encore il faut éliminer tout d'abord, les indications contradictoires et légendaires des auteurs grecs et latins. L'unanimité avec laquelle la tradition des Parsis a fixé le temps de Zoroastre à 300 ans avant Alexandre le Grand a porté quelques savants comme Justi, Geldner, West et Williams Jackson à accepter cette date comme exacte ou au moins approximativement vraie. Windischmann, Willh. Geiger, Tiele, Oldenberg, Bartholomae et Eduard Meyer ont rejeté, d'autre part, la tradition parsie de toutes pièces, et de bonne raison.¹

La fixation du temps de Zoroastre dans la tradition pehlie fait partie d'une chronologie théologique dans laquelle Gayōmard, l'homme primordial, figure avec 30 ans, son sperme reste caché dans la terre pendant 40 ans, jusqu'à ce que le premier couple humain en sort sous la figure d'une plante; ce couple atteint l'âge de 50 ans avant d'avoir le fils Hōšang et meurt 93 ans et demi après cet événement, après quoi Hōšang règne sur la terre pendant 40 ans, Taymōruw pendant 30 ans; Yim est détrôné après un règne de 616 ans et demi et vit 100 ans en exil, en somme 1000 ans, le premier millénium de l'histoire humaine. Le deuxième millénium est rempli par le règne d'Aždahāy, dragon à trois têtes, et après une série de rois légendaires, dont les règnes embrassent en tout 1000 ans, Zoroastre naît juste au moment où commence le quatrième millénium. Le roi Vištāspa qui a régné 30 ans avant l'entrée en scène de Zoroastre et vit 90 ans après, 120 ans tout compris, est suivi par son fils Wahman, qui règne 112 ans; le reste de la période de 300 ans entre Zoroastre et la domination d'Alexandre est partagé entre les règnes de Hūmāi, fille de Wahman, et de deux rois du nom de Dārā (Dareios). Comment une date fixée en connexion avec un tel produit de spéculation théologique a pu être prise au sérieux par des savants, cela m'est incompréhensible.

¹ J. H. Moulton (*Early Zoroastrianism*, p. 19), en considérant la date traditionnelle 'as a minimum antiquity', voudrait reculer la date historique 'a few more generations'. G. Ipsen (*Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft*, p. 236) place le prophète dans le 6^e siècle, Reichelt (*ibid.*, p. 233) environ en l'an 1000, O. G. v. Wesendonk (*Urmensch und Seele in der iran. Überlieferung*, p. 81) avant l'an 900.

La chronologie officielle, du reste, a causé des embarras aux Zoroastriens. A la fin de chacun des trois milléniums qui séparent l'époque de Zoroastre de la fin du monde, de grandes troubles auront lieu, et un nouveau prophète apparaîtra. Ainsi, d'après la chronologie officielle, qui a fixé la date de Zoroastre à environ 630 avant J.-C., le premier des prophètes à venir devait paraître vers 370 après notre ère. De peur des troubles que provoquerait dans le peuple l'idée de la fin prochaine du millénium de Zoroastre, on s'est avisé, dans les premiers temps de l'époque sassanide, de fausser la chronologie en réduisant arbitrairement la période entre l'apparition de Zoroastre et l'avènement du premier roi sassanide, de sorte que la fin du premier millénium après Zoroastre fût retardée de plusieurs siècles.¹ Les 556 ans entre la conquête de la Perse par Alexandre et l'avènement d'Ardašir I ont été réduits ainsi à environ 260 ans. Mais alors il se peut que, déjà avant l'avènement des Sassanides, on ait avancé de quelques siècles la date de Zoroastre par les mêmes raisons, pour réduire son millénium et retarder le moment où devait apparaître le prophète futur.

Tous les savants susnommés qui rejettent la chronologie traditionnelle font remonter la date de la vie de Zoroastre à une époque plus ancienne, entre 800 et 1200 avant notre ère; mais comme les point de repère manquent, la fixation ne peut être qu'approximative.

Les lettres d'Amarna nous donnent un certain nombre de noms évidemment aryens, qui ont été portés par des princes syriens d'environ 1400 avant J.-C., entre autres Artamanya, Yašdata, Šuwardata, Šubandi, Šutarna²; et dans un document de Boghazkîdi, datant du commencement du 14^e siècle, qu'a publié Hugo Winckler, nous trouvons quatre noms de divinités aryennes adorées par les rois des Mitani, à savoir Mitra, Varuṇa, Indra et les Nāsatyas.³ On a remarqué

¹ Mas'ûdi, Kitâb-et-tanbih, BGA. VIII, p. 97 sq.; trad. de Carra de Vaux, p. 140—141.

² H. Winckler, Mitteil. d. deutschen Orientgesellschaft, n° 33; à comp. Ed. Meyer dans la Z. f. vgl. Sprachforschung, 1909, p. 18 sqq.

³ Voir Ed. Meyer, l. c., p. 24 sqq. Le déterminatif 'dieu' est mis au pluriel devant le dernier nom. — A comp. H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 3 sqq.

aussitôt que dans les noms commençant par *su-* et celui des *Nāsatyas* la transformation de l'*s* initial devant voyelle et de l'*s* entre voyelles en *h*, qui est un caractère distinctif des langues iraniennes, n'a pas eu lieu. L'apparition surprenante, dans le document de Boghazkiöi, de divinités bien connues de la mythologie des Védas a été expliquée de différentes manières. Quelques-uns ont suivi M. Jacobi qui supposait¹ que des Indiens ou des habitants de pays voisinant à l'Inde et adorant des divinités védiques étaient immigrés en Asie mineure. Oldenberg² et Ed. Meyer³ étaient d'avis que les immigrants étaient des Aryens venus des pays transcaspiens qui avaient conservé la langue et la religion des ancêtres communs des Indiens et des Iraniens. Enfin, M. Hüsing⁴ voit dans le document de Boghazkiöi et dans les noms propres aryens trouvés en Asie antérieure entre le 18^e et le 14^e siècle les traces du passage des Indiens, qui, selon lui, auraient émigré de l'Europe par le Caucase, la même route qu'auraient suivi plus tard les tribus iraniennes. L'hypothèse que des guerriers aryens seraient venus des bords de l'Indus et auraient traversé tout le plateau iranien pour s'établir dans le pays des Mitani me paraît très invraisemblable.⁵ Mieux vaudrait la supposition de M. Sten Konow⁶, que la religion védique, développée dans le territoire indien, se serait propagée dans des tribus aryennes de l'Iran, et que des chefs issus de ce milieu l'auraient apportée dans l'Asie antérieure. M. Sten Konow soutient la thèse que les quatre divinités en question sont, dans la forme sous laquelle elles se présentent dans les documents des Mitani, purement indiennes. Je ne crois pas, ce-

¹ JRAS., 1909, p. 721 sqq.

² JRAS., 1909, p. 1095 sqq.

³ l. c., p. 26; Gesch. des Altertums I₂, § 455 et 465.

⁴ Prace lingwistyczne ofiarowane J. Baudouinowi de Courtenay, Kraków, 1921.

⁵ M. P. Jensen a tiré (Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss., 1910, p. 367 sqq.) des textes de Boghazkiöi quelques numéraux, qu'il qualifie d'indiens, mais qu'on peut considérer aussi bien comme ancien-aryens. Supposer que *satta* ('sept') pour sanscrit *sapta* soit une forme appartenant à la langue indienne parlée, une forme pracrite ou palie apparaissant déjà au 14^e siècle avant notre ère, c'est vraiment attacher trop d'importance à un mot aryen adapté à la prononciation d'un peuple non-aryen.

⁶ The Aryan Gods of the Mitani People (Royal Frederik University, Publications of the Indian Institute, Kristiania 1921).

pendant, qu'on puisse, comme le fait M. Sten Konow, s'appuyer sur l'Avesta pour prouver que ces divinités n'ont pas eu, aux anciens temps indo-iraniens, leurs noms et caractère védiques, vu que le développement religieux spécial qui se reflète dans l'Avesta a pu altérer bien des traits anciens. M. Konow dit que l'on n'a mentionné dans le document — traité de paix et d'amitié consacré par un mariage qui formera un lien entre les deux maisons royales — que des divinités qui ont quelque chose à faire avec le traité; or le rôle des Nāsatyas ne s'explique, d'après lui, que par leur fonction de paranymphe, trait qui se trouve seulement dans des hymnes védiques relativement récentes. Quant au rôle d'Indra, M. Konow dit qu'il se comprend aisément: Indra est le dieu de la guerre, dont l'activité a amené la paix. Cependant il ne me paraît pas une chose qui s'entend d'elle même, que le dieu de la guerre soit invoqué comme tel dans un traité de paix et de réconciliation. Et si Indra est invoqué, non pas dans sa fonction spéciale de dieu de la guerre, mais tout simplement comme un d'entre quatre divinités principales, le cas peut être le même quant aux Nāsatyas. Que Mitra, Varuṇa, Indra et les Nāsatyas aient été en effet (avec Śarva) les principaux représentants de deux groupes de dieux aryens, les Asuras et les Daivas, c'est ce que j'essaierai de démontrer ci-après (p. 93 sq.). M. Hüsing, d'autre part, pour défendre sa théorie, se voit forcé à soutenir que les daivas Indra et Nōhatya (Nāṛhaiṭya) de l'Avesta ne sont pas des anciens dieux indo-iraniens transformés en diables, mais 'les dieux des Indiens payens'. Si 'payen', veut dire 'non-zoroastrien', les Iraniens ont dû emprunter ces dieux-là, qui figurent, dans l'Avesta, parmi les auxiliaires du mauvais esprit, avant le développement de l's entre voyelles en h, le nom Nāsatya ayant pris part à ce développement général; l'emprunt aurait donc été antérieur à la réforme zoroastrienne, ce qui serait possible en soi. Mais contre la thèse de M. Hüsing, que dans l'antiquité l'Iran oriental n'a jamais été habité par des Iraniens, ni l'Afghanistan, ni le Beloudjistan, ni le Turkestan, on opposera les indications géographiques des anciens Yašts, qui touchent surtout des localités de l'Afghanistan et du Turkestan. En outre, les peuplades

saces, qui habitaient le Turkestan aux temps des Achéménides, étaient sans doute d'origine iranienne. Je ne vois donc pas de raison pour abandonner la théorie que les Aryens, ancêtres communs des Indiens et des Iraniens, ont eu leurs demeures dans les montagnes et les bassins des fleuves du Turkestan, et je me range à l'avis d'Oldenberg et d'Ed. Meyer, à savoir que les Iraniens qui se sont établis en diverses contrées de l'Asie antérieure avant le 14^e siècle sont venus des pays transcaspiens. Il faut y voir des tribus isolées conduites par leurs chefs, l'avant-garde de la grande migration par laquelle tout le plateau iranien serait pris en possession quelques siècles plus tard.

Or, la langue des Gāṯas n'est plus l'ancien-aryen, mais une langue nettement iranienne : la transformation de l's initial devant voyelle et de l's entre voyelles en *h* est ici une étape passée. Zoroastre aura donc vécu après le 14^e siècle. Ayant ainsi fixé la limite supérieure, nous essayerons de trouver une limite inférieure.

Au temps de Salmanassar II nous constatons pour la première fois l'existence d'une population iranienne au Kurdistan. En 836, ce roi fait la guerre aux Madai et aux Parsua. Les Madai sont les Mèdes, et dans les Parsua on a voulu reconnaître les Perses¹ ou les Parthes²; à cette époque-là, cependant, les Parsua avaient leurs demeures au nord des Mèdes, à ce qu'il paraît, entre le territoire occupé par ceux-ci et le lac Urmia. Ce n'est plus là des troupes de guerriers comme ceux qui s'étaient emparés autrefois du pouvoir dans le royaume des Mitani, mais une immigration de peuples entiers. Vers le milieu du 9^e siècle les tribus iraniennes qui ont poussé le plus loin vers l'ouest du plateau iranien, les Mèdes, se sont établies définitivement, au moins dans quelques parties du pays qui serait connu plus tard sous le nom de la Médie.

La première notice grecque relative à Zoroastre qui nous a été conservée est celle de Xanthos de Lydie (du milieu du 5^e siècle avant notre ère), qui dit que Zoroastre a vécu 600 ans³ avant l'ex-

¹ Hüsing, ZDMG., t. 54, p. 126; Prásek, Gesch. d. Meder u. Perser, I, p. 184.

² Rost, Mitteil. d. Vorderas. Ges., II, p. 75.

³ 6000 ans selon quelques manuscrits.

pédition de Xerxes contre les Grecs de l'Europe. Déjà au temps de Xanthos, la vie du prophète se perdait donc dans un passé très lointain.¹ Tiele, d'autre part, a tiré l'attention sur le fait², que le nom du dieu suprême, qui est Mazdah, Ahura ou Mazdāh Ahura, plus rarement Ahura Mazdāh, dans les Gāthās, et qui a reçu dans l'Avesta récent la forme stéréotypique Ahura Mazdāh, nom double dont les deux parties se déclinent séparément, figure dans les inscriptions achéménides sous la forme Ahuramazdāh, la première partie de ce nom composé ne se déclinant plus, exception faite d'un seul passage (Xerx. 3. 3). Tiele en conclut qu'il faut compter une certaine période de développement entre les plus anciennes pièces de l'Avesta récent, les anciens Yašts, et les inscriptions. Mais les anciens Yašts sont séparés par un espace de temps du Yasna haptōhati, qui est encore postérieur aux Gāthās.

En effet, ces deux arguments nous forcent, ce me semble, à reculer la vie de Zoroastre à une époque antérieure à l'immigration des Mèdes et des Perses dans les parties occidentales de l'Iran.³ Mais alors il me paraît le plus vraisemblable que le Zoroastrisme n'a pas été introduit, par des missionnaires venant de l'est, chez

¹ Beachten wir nun aber, daß sich jene Angabe über die Zeit Zoroastrés zuerst in der Mitte des fünften Jahrhunderts findet, dann können wir ihn sicher nicht mehr um 600 ansetzen; denn 150 Jahre waren keine so lange Zeit, daß man sie mit jener runden Zahl hätte bezeichnen können. Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion (Giessen 1920), p. 27.

² Verslagen en Mededeelingen d. k. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 3 Reeks, Deel IX, p. 364 sqq., et Gesch. der Religion, II, p. 43 sqq.

³ Un autre argument dans le même sens, allégué par Ed. Meyer (Z. f. vgl. Sprachforschung, 1909, p. 15) et d'autres est la double apparition du nom théophore de Mazdaka dans la liste de princes médiques contenue dans une inscription de Sargon de l'an 714 ou 713. Nous ne savons pas, cependant, si le nom de Mazdāh n'a pas existé avant la réforme de Zoroastre. Le mot Bagmaštum, nom d'une certaine divinité, mentionné dans l'inscription de Sargon, dans lequel Rost a voulu reconnaître un Baga Mazdāh, n'entre plus en considération (v. Ed. Meyer, l. c., p. 15, n. 1). M. Hommel a trouvé (Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology, 1899, p. 127, 132, 137 sqq.) le nom d'un dieu Assara Mazaš dans une liste de la bibliothèque d'Assurbanipal, dont l'original daterait, selon lui, de la période kassite (entre 1700 et 1200 avant notre ère). Le nom Assara Mazaš ne peut être, en tout cas, identique à Ahura Mazdāh; ce serait plutôt, comme le propose M. Hommel (l. c., p. 138) le grand Asara'.

les Mèdes et les Perses, après que ces peuples-là s'étaient établis dans leurs nouvelles demeures, mais que la doctrine de Zoroastre s'est répandue chez les tribus iraniennes avant le commencement de la grande migration, et que les Mèdes et les Perses ont amené cette religion, lorsque, dans la première moitié du 9^e siècle, au plus tard, ils se sont mis en mouvement vers les pays de l'ouest. Cette hypothèse expliquerait, nous le verrons plus tard, certaines divergences qui se sont développées au cours des temps entre le Zoroastrisme de l'est et celui de l'ouest. S'il en est ainsi, nous pouvons difficilement fixer le temps de Zoroastre à une époque postérieure à mille ans avant notre ère.¹

¹ M. J. Hertel, dans un mémoire récent (*Die Zeit Zoroasters*, Leipzig 1924) a essayé de démontrer que Zoroastre a vécu dans le 6^e siècle avant notre ère. En admettant que la tradition des Parsis est sans valeur, il est d'avis, cependant, que, par un heureux hasard, la chronologie artificielle s'est trouvé d'accord, approximativement, avec la vérité historique. L'auteur reprend la vieille théorie que Vištāspa, protecteur de Zoroastre, est identique à Vištāspa, père du roi Darius I. C'est sous ce Vištāspa, l'Achéménide, que Zoroastre a paru avec sa doctrine. Darius fut le champion de la nouvelle religion, et sa lutte contre le mage Gaumata n'était pas seulement une guerre politique, mais aussi une guerre religieuse, le combat du néophyte zoroastrien contre les mages mèdes, qui soutenaient l'ancienne religion aryenne, et qui, plus tard, s'étant joint à la nouvelle religion, ont faussé celle-ci en y introduisant des traits de leur ancienne foi, ce qui expliquerait les différences entre la religion gâthique des Perses et la doctrine de l'Avesta récent. Cette théorie de l'indianiste suvant me paraît assez mal fondée. On ne comprend pas d'abord comment Zoroastre, ayant prêché parmi les Perses, aurait donné sa prophétie dans une langue qui, soit-elle un dialecte occidental ou oriental, n'est pas en tout cas la langue des Perses, langue des inscriptions achéménides. Cette objection me paraît décisive. Du reste, l'argumentation de M. Hertel est très faible. Il se sert, pour prouver sa thèse, d'arguments 'à silentio' comme celui-ci que ni le culte des chiens, ni l'exposition des cadavres, ni la défense de souiller l'eau et le feu ne sont mentionnés dans les GĀTHĀS (p. 10 sqq.), comme si ces prédications en vers étaient un manuel du culte et des rites du Mazdéisme. Je ne vois pas comment on peut trouver, dans les passages de l'inscription de Behistūn cités p. 19 sq., la preuve que Ahuramazdāh fût le dieu d'une prédication alors toute nouvelle. Et l'auteur va plus loin dans son interprétation hardie des textes. La GĀTHĀ Y. 52, dans laquelle Zoroastre invite Vištāspa à tenir ses obligations envers lui, exhorte les jeunes filles rassemblées pour célébrer les noces de la fille du prophète à ne pas se joindre aux adorateurs des daivas, et menace d'une guerre impitoyable les adversaires de sa communauté,

2. Sur l'origine du panthéon gāthique.

Pour comprendre le caractère de la réforme accomplie par Zoroastre il faut essayer de pénétrer, dans la mesure du possible, dans les idées religieuses des Iraniens avant Zoroastre. Les moyens sont : 1° les renseignements épars que nous fournissent les documents de l'Asie antérieure; 2° une comparaison entre la religion de l'Avesta (surtout des Gāthas et des Yašts anciens) et celle des Védas. Je me bornerai à exposer ici quelques observations sur l'origine des divinités qui forment le panthéon des Gāthas, sujet traité d'une manière détaillée par M. B. Geiger dans son livre *Die Aməša Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*.¹

Les Kassites, qui, dans le 18^e siècle avant notre ère, avaient mis la Babylonie sous leur domination, adoraient Surya, dieu du soleil aryen, qui aura été introduit en Asie antérieure par des troupes de guerriers aryens.² Cependant, ce Surya ou Svar (av. Hvar) s'est effacé de bonne heure; dans les Védas comme dans l'Avesta récent, l'ancien dieu du soleil est une figure d'une importance tout-à-fait secondaire. Puis, au 14^e siècle, nous trouvons, dans les documents des Mitani, les dieux ancien-aryens et védiques Varuṇa, Mitra, Indra et les Nāsatyas. Mitra est mentionné encore dans une liste des dieux conservée dans la bibliothèque d'Assurbanipal, où il est identifié avec le dieu du soleil babylonien Šamaš.³

Si nous nous tournons vers les Gāthas, nous y constatons une scission fondamentale entre les Ahuras et les Daivas, les dieux et les diables. Le dieu suprême est caractérisé comme l'Ahura par excellence, ou 'le sage' (Mazdāh) ou bien 'l'Ahura sage' (Mazdāh Ahura). Mais tout le cercle des dieux supérieurs est désigné par

a porté M. Hertel à la 'conclusion inévitable', que cette Gāthā a été composée entre l'avènement du mage Gaumata et son meurtre, c'est-à-dire en 522, époque à laquelle, donc, Zoroastre vivait encore. C'est là une interprétation tirée par les cheveux pour servir d'appui à une thèse bien peu solide en soi.

¹ Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, 1916.

² Śūriak, avec l's du nominatif; voir Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*, I, § 466.

³ Jensen dans la *Zeitschr. f. Assyriol.*, II, p. 195.

occasion sous le nom de ,Ahuras sages'¹ (Y. 30. 9 et 31. 4). Les daivas ont mal choisi au commencement du monde et se sont rangés du côté du mauvais esprit (Y. 30. 6).

Qu'une certaine différence entre les Asuras et les Daivas ait existé déjà dans la période indo-iranienne, on peut le conclure du fait, qu'une opposition entre les deux espèces de dieux se développe aussi chez les Indiens : là, la notion d'*asura* finit par se rattacher à des démons malfaisants.² Le trait caractéristique des asuras était³ la possession d'un pouvoir miraculeux ou magique qui s'appelle *māyā*. Dans le R̥gveda, le nom d'*asura* est employé parfois pour caractériser des dieux d'une nature sinistre et terrible comme Rudra⁴, et c'est là, peut-être, le point de départ du développement des asuras en démons. Mais généralement, dans le R̥gveda, on désigne par le mot *asura* certains dieux bienfaisants et dignes d'adoration d'un rang supérieur. C'est d'abord un surnom régulier de Dyauš, dieu du ciel indo-européen, qui, cependant, est en train de s'effacer au temps des Védas⁵, et dont il n'y a, en Iran, que des traces d'ailleurs très incertaines. Puis le pouvoir asurique est attribué spécialement à Mitra et à Varuṇa,⁶ deux dieux qui ont le premier rang dans le cercle des Ādityas. La qualité d'*asura* est en général un trait caractéristique des Ādityas, parmi lesquels, cependant, les deux surnommés sont les seuls dont l'existence aux temps indo-iraniens est assurée. Mitra et Varuṇa forment un couple dans le R̥gveda, les deux noms étant traités comme un composé copulatif (*dvandva*), et c'est le cas également dans quelques passages de l'Avesta récent (Yt. 10. 113 et 145). Nous constatons la même particularité dans le document de Boghazkiöi, où le déterminatif 'dieu' est mis au pluriel devant chacun des deux noms. Or, si le document de Boghazkiöi nous donne les quatre noms divisés en deux groupes, dont le premier

¹ Peut-être qu'il faut traduire : ,Mazdāh et les [autres] Ahuras'; à comp. Tedesco dans la Zeitschr. f. Indologie und Iranistik, II, p. 53.

² Voir Oldenberg, Religion des Vedas, p. 150 sqq., et, contre lui, B. Geiger, Die Ameša Spentas, p. 224, n. 1; H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 99 sqq.

³ Oldenberg, l. c., p. 159 sqq.

⁴ Ibid., p. 223.

⁵ Ibid., p. 244.

⁶ B. Geiger, Die Ameša Spentas, p. 218.

comprend le couple Mitra-Varuna appartenant au cercle des Asuras, on pourrait supposer a priori que les deux autres divinités, Indra et les Nāsatyas, qui sont, dans les Védas, au-dehors du cercle primitif des asuras, ont été les représentants de l'autre groupe, que les Iraniens, par la suite, ont désigné tout spécialement par le nom de daivas, et que les deux cercles de dieux ont été adorés par les Aryens qui pénétraient dans l'Asie antérieure au 15^e et au 14^e siècle, les asuras, qui sont placés en tête, ayant été, probablement, les premiers en considération. S'il en est ainsi, nous nous attendrons à trouver Indra et les Nāsatyas au premier rang parmi les daivas relégués, par la réforme zoroastrienne, au monde infernal. Les Gāthās ne nous donnent le nom individuel d'aucun daiva, mais notre hypothèse est confirmée par l'Avesta récent, car, parmi les démons mal-faisants nommés par leurs noms dans cette partie de l'Avesta il n'y en a que trois dont les noms sont d'origine ancien-aryenne, à savoir Indra, Nōhatya et Sarva. Ce dernier est connu aussi des Indiens; dans l'Atharvaveda il a encore une existence indépendante, mais plus tard Sarva est devenu un surnom de Rudra.¹

Indra, le premier et le plus distingué de ce cercle de daivas, est un héros divin, un dieu de la guerre.² Il est le plus grand guerrier d'entre les dieux, grand mangeur et buveur, qui se gorge de soma pour se jeter contre les ennemis, indomptable dans son ivresse. Les hommes de guerre l'invoquent avant le combat. Les asuras Varuna et Mitra sont des divinités d'un tout autre caractère. Varuna, dans le Rgveda, veille sur l'ordre physique et morale du monde, il pénètre par ses lumières tous les secrets, ses lois sont infrangibles, mais il pardonne dans sa clémence le pécheur qui se repent. ,Vielleicht am deutlichsten tritt das Wesen dieser Götter³ hervor, wenn man sie neben Indra hält. Man glaubt neben einem Barbarengott die Götter einer höher zivilisierten Welt zu sehen. Dort ein übermächtiger Held, der etwas von einem göttlichen Raufbold an sich hat, der

¹ Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, II, p. 204.

² A comp. H. Güntert, *Der arische Weltkönig*, p. 11 sqq.

³ Les Ādityas.

unergründlichste Trinker, nicht ohne humoristischen Anflug. Hier die ruhig leuchtende Erhabenheit eines heiligen, die Ordnungen des Kosmos bewahrenden, sündenstrafenden Königtums.¹ Quelle que soit la qualité primitive de Varuṇa, il s'est élevé bien au-dessus du niveau ordinaire d'un dieu de la nature. Quant à Mitra, M. Meillet a soutenu par des arguments solides la théorie que ce dieu est, à l'origine, une personnification indo-iranienne du contrat : il n'est pas un phénomène naturel, mais un phénomène social divinisé.² D'après M. Meillet, le nom de Varuṇa aura eu un sens analogue, quelque chose comme 'la loi'.³

Rta appartient au même cercle d'idées qui s'exprime par les personnages divins de Varuṇa et de Mitra. Rta est le kosmos, l'ordre éternel de la nature et l'ordre établi dans le culte des dieux et dans le sacrifice, parce que le culte pratiqué selon les prescriptions rituelles est un élément de première importance dans l'ordre universel; c'est enfin la bonne conduite dictée par les bons sentiments, le bon ordre moral, la vérité et le droit. Chez les Indiens le rta est intimement lié à Varuṇa, gardien de l'ordre naturel et moral du monde; le rta a été créé par Varuṇa, qui, d'autre part, s'est fait le maintien suprême des lois du rta. Le rta se trouve très rarement personnifié dans le Rgveda; M. B. Geiger, néanmoins, le considère comme possible que la personnification de la notion de rta remonte aux temps indo-iraniens.

Dans les asuras et les idées religieuses qui se rattachent à eux se reflète un développement civilisateur, une évolution vers l'idéal de la paix et vers l'organisation d'une société où le droit prime la force. Aussi les ahuras sont devenus, chez les Iraniens, les dieux des demi-nomades agricoles, tandis que les daivas étaient vénérés par les nomades brigands; et parmi les adorateurs des ahuras, le développement civilisateur et moral, qui implique un sentiment religieux plus intime, se sera continué, jusqu'à ce qu'il ait abouti à la réforme de Zoroastre. Mais comme l'histoire de cette période nous

¹ Oldenberg, *Religion des Veda*, p. 130—131.

² J. A. 10^e série, t. 10, p. 143 sqq. A comp. H. Güntert, *Der arische Weltkönig*, p. 49 sqq.

³ A comp. H. Güntert, l. c., p. 120 sqq.; Varuṇa est 'celui qui lie' (p. 147).

est absolument inconnue, nous ne saurons préciser la portée de cette réforme, c'est-à-dire décider quelle était la religion aburienne au moment où Zoroastre s'en est fait le prophète, et quels traits de la doctrine des Gāthas sont dûs au génie créateur du prophète.

Une théorie à laquelle se sont ralliés plusieurs savants est celle-ci, que Zoroastre a supprimé ou même transformé en diables les dieux populaires de la nature, et qu'il les a remplacés par un certain nombre de dieux nouveaux, qui se groupaient autour de Mazdāh Ahura, et qui étaient des personnifications d'idées abstraites. C'est là la théorie de M. J. H. Moulton : 'He was not content with merely ignoring the old gods, so that Mithra and Anāhita, the Fravashis, Verethraghna and Haoma are never named in the Gāthās. Most of these, with the "nameless gods" of the sky and the light and the heavenly bodies, were included among the Aryan daivas; and it solves most simply the old problem of the fact that Avestan daēva means "demon", if we assume that Zarathushtra himself denounced the old "heavenly ones" as evil powers, even as Hebrew prophets denounced Baal and Ashtoreth.'¹ Les six divinités qui ont été comprises plus tard sous le nom commun d'Amurta Spontas (lecture traditionnelle : Amōša Spentas) sont désignées² comme 'six highly abstract conceptions'; elles ne sont pas cependant des conceptions absolument nouvelles.³ M. Geldner, d'autre part, veut expliquer l'absence du panthéon naturaliste dans les Gāthas en supposant que les Gāthas renferment seulement une partie du Mazdéisme, à savoir la doctrine ésotérique.⁴ M. Bartholomae⁵ appuie également sur le caractère abstrait des dieux groupés autour de Mazdāh, mais sans aborder la question de la position de Zoroastre vis-à-vis des dieux de la nature.

Selon les livres théologiques des Parsis chacun des Amurta Spontas préside un règne de la nature : *Vohu Manah* (la Bonne

¹ Early Religious Poetry of Persia, p. 55.

² l. c., p. 58.

³ l. c., p. 59.

⁴ Grundriß d. Iran. Philol., II, p. 29.

⁵ Zarathuštras Leben und Lehre, p. 12.

Pensée') est le protecteur du règne animal, c'est-à-dire des animaux utiles créés par Mazdāh, *Urta Vahišta* (lecture traditionnelle : Aša Vahišta; ,la Meilleure Vérité', le Rta ancien) celui du feu, *Xšaθra Varya* (,la Domination Désirable') celui des métaux, tandis que *Sponta Aramati* (lecture traditionnelle : Spenta Ārmaiti; ,la Bienfaisante Dévotion') veille sur la terre, et le couple *Harvutāt* (,l'Intégrité' ou ,la Santé') et *Amurtatāt* (,le Non-mourir') sur l'eau et les plantes respectivement. Quelques savants, comme M. L. H. Gray¹ et, avec plus de réserve, M. E. Lehmann², voient dans les rapports de ces divinités avec les règnes de la nature, dont ils croient trouver des traces dans les Gāthās, une survivance de leurs fonctions primitives de dieux de la nature. D'autres, au contraire, soutiennent la primordialité de leur caractère abstrait et voient dans leurs rapports avec la nature un trait de date plus récente. Ce dernier point de vue est défendu par Tiele³, qui est disposé, pourtant, à excepter de la règle commune *Urta Vahišta* et *Sponta Aramati*, B. Geiger⁴, Ed. Meyer⁵, Güntert⁶ et Wesendonk.⁷

C'est dans les parties post-gāthiques de l'ancien Avesta que nous rencontrons pour la première fois la désignation d'Amurta Spontas (,Immortels Bienfaisants'). En comprenant dans leur nombre *Sponta Manyu* (,l'Esprit Bienfaisant') ou Mazdāh lui-même on a un cercle de sept dieux. Les Ādityas védiques ont été également, à ce qu'il paraît, sept en nombre, à savoir Mitra, Varuṇa, Aryaman, personnage quelque peu obscur, qui se retrouve dans l'Avesta récent, et quatre divinités peu individualisées qui portent des noms abstraits, mais qui ne se laissent identifier avec aucun des Amurta Spontas iraniens, bien qu'ils aient leurs racines dans un monde idéal congénère à celui qui a produit les noms abstraits des Amurta Spontas.⁸

¹ Archiv für Religionswissenschaft, VII, p. 345 sqq.

² Zarathustra, II, passim.

³ Gesch. d. Religion, II, p. 302 sqq.

⁴ Die Amēša Spēntas, p. 128 sq. et 164 sqq.

⁵ Ursprung und Anfänge des Christentums, II, p. 62, n. 2.

⁶ Der arische Weltkönig, p. 189 sqq.

⁷ Urmensch und Seele, p. 30 et 78.

⁸ A comp. B. Geiger, Die Amēša Spēntas, p. 238 sqq.

Aussi Darmesteter¹, Oldenberg², Tiele³ et d'autres ont-ils supposé l'existence d'un cercle indo-iranien de sept dieux. Oldenberg y voyait un panthéon astral emprunté à quelque peuple de civilisation babylonienne : la lune (Varuna), le soleil (Mitra) et cinq planètes. Cette théorie, repoussée par Tiele, a été renouvelée par M. R. Pettazzoni.⁴ M. Ed. Meyer⁵ rejette cette hypothèse, qui repose sur une appréciation très répandue mais erronée de la religion babylonienne et du rôle des planètes dans celle-ci.⁶ M. B. Geiger, qui fait la critique de la théorie astrale, croit néanmoins trouver dans Varuna et Mitra des traces d'influence babylonienne.⁷ Il me semble, que les ressemblances entre les Âdityas et des divinités assyro-babyloniennes comme Šamas et Sin que relève M. B. Geiger se laissent expliquer par un développement parallèle dans les idées religieuses et morales, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un emprunt.⁸ Et quant à l'emploi stéréotypique du nombre de sept, qui repose sur la quadripartition naturelle du mois lunaire⁹, il n'est pas exclusivement ou spécialement babylonien. Le nombre de sept ayant eu, déjà dans la période indo-iranienne, un caractère pour ainsi dire sacré, un système de sept dieux a pu se développer indépendamment chez les Indiens et chez les Iraniens après la séparation.

M. B. Geiger a raison, sans doute, dans sa polémique⁹ contre l'idée très répandue, que les abstractions personnifiées doivent être nécessairement des créations d'une spéculation relativement récente et ne peuvent remonter à un degré de civilisation aussi primitif que celui auquel se trouvaient les Iraniens du temps de Zoroastre. Sans doute la spéculation de prêtres a créé, plus tard, une quantité de

¹ Ormazd et Ahriman, p. 68 sqq.

² Die Religion des Veda, p. 181 sqq.

³ Gesch. d. Religion, II, p. 66 sqq.

⁴ Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica, VII, p. 3 sqq.

⁵ Gesch. d. Altertums, § 581.

⁶ Die Aməša Spəntas, p. 129 sqq.

⁷ A comp. H. Güntert, Der arische Weltkönig, p. 172.

⁸ W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, p. 303 sq.

⁹ l. c., p. 200 et p. 245 sqq. De même Güntert, l. c., p. 190.

divinités abstraites assez dépourvues de réalité. Mais que les abstractions personnifiées créées de bonne heure par l'imagination populaire aient été senties comme des puissances individuelles pleines de réalité, Mitra, ancien dieu du pacte, en est la meilleure preuve. Et si l'on a pu faire de nouveaux dieux d'idées abstraites, on a pu aussi donner à des dieux anciens de la nature une valeur abstraite pour les accommoder à une nouvelle conception du caractère des êtres divins; aussi ne faut-il pas nier a priori la possibilité que le cas ait été tel pour quelques-unes des divinités gâsiques.

Il semble que les anciens Iraniens aient eu une certaine tendance à désigner les dieux par des épithètes qui accentuent tel ou tel côté de leur nature, et parfois le nom original est oublié et le surnom seul reste. C'est ainsi qu'il faut expliquer, probablement, les noms de dieux des Scythes qui nous sont transmis par Hérodote.¹ C'est ainsi, encore, que le nom de Varuṇa est disparu chez les Iraniens adorateurs des ahuras, ce dieu étant désigné sous les noms du 'Sage' (Mazdāh), de 'l'ahura sage' (Mazdāh Ahura) ou de 'l'Ahura' par excellence.² Sponta Manyu ('l'Esprit Bienfaisant') est, paraît-il, un autre nom de ce dieu suprême; car Sponta Manyu ou Sponiṣta Manyu ('l'Esprit le plus Bienfaisant'), Vahiṣta Manyu ('le Meilleur Esprit') ou Manyu tout court, existe de toute éternité comme le Mauvais Esprit (Y. 30), d'où il s'ensuit qu'il est ou Mazdāh lui-même ou bien un dieu primordial qui a existé avant Mazdāh, mais dans ce dernier cas Mazdāh n'aurait pu être appelé, pas même au sens figuré, le père de l'Esprit Bienfaisant (Y. 47. 3); si, au contraire, Sponta Manyu est le nom spécial sous lequel figure Mazdāh dans sa fonction d'adversaire du Mauvais Esprit (Y. 30; 45. 2; 47. 4), l'expression 'sponta manyu' étant aussi employée, selon l'usage de la langue

¹ IV. 59. Voir l'interprétation de quelques-uns de ces noms proposée par M. J. Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Iran*, II, p. 90.

² L'identité de Varuṇa et de Mazdāh est généralement acceptée. Seuls M. Hildebrandt (*Vedische Mythologie*, III, p. 70) et, avec quelque hésitation, M. Victor Henry (*Le Parsisme*, p. 10) voient dans Mazdāh l'asura innommé qui apparaît de temps à autre dans le Vêda et dont la qualification la plus précise est la vague formule 'asura du grand ciel'. Contre cette théorie : Güntert, l. c., p. 207.

gâbique, pour désigner une qualité caractéristique de la nature de Mazdah (Y. 31. 3, 7, 9; 33. 9, 12; 43. 2, 6; 44. 7; 45. 6; 47. 5, 6; 51. 7), celui-ci, comme le possesseur de cette qualité, peut être appelé son père au sens figuré.

Il y a dans les Gâthas quelques passages qui nous font soupçonner que la connexion entre les Amurta Spontas et les phénomènes de la nature remonte en effet à une haute antiquité. Dans le Y. 47. 3 il est dit que Mazdah a créé le bœuf qui porte bonheur et ensuite Aramati pour lui servir de pâture. Ici Aramati est tout simplement la terre. Le feu „a sa force par Urta“ (Y. 34. 4 et 43. 4). „A cause de ton feu j'apprendrai la présentation de la prière adressée à Urta“ (Y. 43. 9). Les mots harvatât et amurtatât sont employés, Y. 34. 11, pour désigner la boisson qui porte santé et la nourriture qui amène l'immortalité, réservées aux bienheureux, ce qui semble impliquer, que les divinités Harvatât et Amurtatât aient été attachées à l'eau et aux plantes respectivement.

Or, M. Andreas a attiré l'attention sur le fait que les cinq éléments représentés, selon la doctrine des Parsis, par Urta, Harvatât, Aramati, Xšaθra et Amurtatât se retrouvent chez les Chinois (le feu, l'eau, la terre, l'or, le bois). Les rapports civilisatoires entre les Iraniens et les Chinois sont de date très ancienne, et, dans l'antiquité, des courants d'idées iraniens ont trouvé accès aux Chinois, tandis que plus tard, au moyen-âge, les Iraniens, à leur tour, ont subi l'influence des Chinois, surtout sur le domaine de l'art. L'idée des cinq éléments est un emprunt que les Chinois ont fait aux Iraniens. Chez les Manichéens, qui ont conservé pas peu de croyances anciennes iraniennes, les cinq éléments se retrouvent. Selon la théorie de M. Andreas, acceptée par M. Reitzenstein¹, le dieu créateur a été entouré, à l'origine, par les cinq dieux des éléments, auxquels on a donné, plus tard, de nouvelles valeurs morales. Avec Mazdah — ou Sponta Manyu —, protecteur des hommes, et Vohu Manah, protecteur des animaux, le nombre sacré de sept a été établi.

¹ Die hellenistischen Mysterienreligionen, p. 91; Hist. Zeitschrift 1922, p. 11.

Si nous acceptons cette théorie, qui me paraît bien acceptable malgré les objections de M. Güntert¹ et de M. Wesendonk², nous arriverons à la conclusion que Zoroastre n'a pas rejeté ou changé en diables les anciens dieux de la nature. Il a changé en diables les daivas, dont les premiers représentants étaient Indra, Nohatya et Sarva, mais il a conservé les dieux de la nature qui se rattachaient au cercle des ahuras.

Chose très étonnante : Miθra manque dans le panthéon gāthique. Le couple Mitra et Varuṇa était à la tête des Ādityas asuriens. Que ce couple, qui donnait au culte des asuras son empreinte spéciale, ait été adoré aussi par les ancêtres des Iraniens, le document de Boghazkiū nous l'apprend; et l'Avesta récent témoigne de la subsistance de cette foi. M. B. Geiger, qui a examiné à fond cette question³, arrive à la conviction⁴ que Miθra a appartenu, à l'origine, au groupe des ahuras présidé par Mazdāh, et qu'il en a été éloigné à dessein par Zoroastre, parce que le prophète a voulu donner à l'ancienne religion iranienne une tournure monothéiste. Mais on comprend difficilement comment le désir d'accentuer le caractère monothéiste de la religion ahurienne rendrait nécessaire l'exclusion totale de ce dieu, qui n'a jamais cessé d'être populaire chez les Iraniens⁵ : n'aurait-il pas suffi de le mettre au second rang parmi les divinités groupées autour de Mazdāh? Si nous nous rangeons à l'avis de M. Andreas, les sept dieux qui constituent le cercle intérieur du panthéon zoroastrien⁶ sont Mazdāh, le dieu créateur, les cinq dieux des éléments et Vohu Manah. Dans les Gāthās Vohu Manah a le premier rang après Mazdāh, et là où les sept Amurta Spontas sont énumérés,

¹ Der arische Weltkönig, p. 187 sqq.

² Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, p. 89.

³ Die Aməša Spəntas, p. 181 sqq. ⁴ l. c., p. 224.

⁵ M. Güntert (l. c., p. 54 sqq.) a, sur ce point, une opinion différente.

⁶ Que les sept dieux qu'on a embrassés, plus tard, sous la désignation d'Amurta Spontas forment un groupe défini, c'est, ce me semble, l'impression qui se dégage de la lecture des Gāthās. Je ne puis pas suivre M. B. Geiger dans sa supposition que Srauša (lecture traditionnelle : Sraoša), Urti (Aši), etc. ont fait partie d'un cercle primitif de neuf ou dix divinités (Die Aməša Spəntas, p. 87 et 109).

il est régulièrement nommé immédiatement après Mazdāh. Il conserve sa place comme la première créature de Mazdāh, le conseiller assis à la droite de celui-ci et le propagateur principal de son empire.¹ Quelque peu individualisé que soit Vohu Manah dans les Gāthas, certains traits de sa nature se laissent définir.² D'abord il a des relations avec le bétail. Y. 28. 1, Zoroastre désire 'satisfaire la volonté de Vohu Manah et l'âme du bœuf'. Dans le mythe de l'âme du bœuf, Y. 29, celle-ci adresse à Mazdāh les paroles suivantes (strophe 7) : 'Qui as-tu qui aura soin de nous deux (le taureau et la vache mère) par l'intermède de Vohu Manah pour le bien des hommes?' Dans les écritures parsies de date plus récente il a pour assistants la lune (Māh), l'âme du bœuf (Gōšurvan) et Rāman, 'celui qui donne de bons pâturages'.³ Ensuite Vohu Manah joue un rôle important au jour du jugement dernier. Lorsque la punition des crimes aura lieu, l'empire (zšaθra) de Mazdāh sera établi par Vohu Manah (Y. 30. 8). Selon le Y. 43. 16, 'elle (c'est-à-dire Aramati) assignera, conjointement avec Vohu Manah, la rétribution selon les actes'. D'après le livre pehlevi Dādistān-i-dēnry (14. 2—3), Vohu Manah et Miθra ont tous les deux la charge de dresser le compte des actions des hommes qui sera présenté le jour du jugement dernier.

Quant à Miθra (forme avestique du nom de Mitra), nous sommes amplement renseignés dans l'Avesta récent. Il a le surnom de Vurugavyuti (lecture traditionnelle Vourugaoyaoiti), 'celui qui possède des pâturages étendus', ce qui indique une connexion intime avec le bétail. Là où Rāman, 'celui qui donne de bons pâturages', est nommé dans l'Avesta récent, il figure presque partout comme le compagnon de Miθra. Le bœuf emporté par les pillards, forcé de quitter son troupeau, implore l'aide de Miθra (Yt. 10. 86). Un personnage mythique, 'le créateur du bœuf' est mentionné dans les Gāthas. Dans le Y. 29, qui fait allusion au mythe ancien du bœuf primordial,

¹ Jackson dans le *Grundriß d. Iran. Philol.*, II, p. 637.

² A comp. A. J. Carnoy, *The Character of Vohu Manah*, dans *A Volume of Oriental Studies presented to Edw. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 94sqq.

³ Le *Grand Bundahishn*, voir Jackson dans le *Grundriß*, II, p. 637.

,l'âme du bœuf' maltraitée implore l'assistance des dieux; le créateur du bœuf', Urta et Mazdāh ayant discuté le problème sans arriver à aucun résultat, l'âme du bœuf adresse à Mazdāh la demande que nous avons déjà citée : ,Qui as-tu qui aura soin de nous deux par l'intermède de Vohu Manah pour le bien des hommes?' après quoi Vohu Manah prend la parole et prédit l'œuvre bienfaisante de Zoroastre. Or, Tiele a rapporté¹ au dieu ,créateur du bœuf' le mythe du meurtre du bœuf primordial, qui a eu lieu avant le commencement de l'existence humaine; le dieu qui forme le bœuf et celui qui le tue est le même, et les monuments du mithriacisme nous montrent que ce dieu est Miθra. Une des fonctions principales de Miθra est celle de juger les âmes après la mort, fonction qu'il remplit conjointement avec Srauša et Rašnu, dieu de la justice.

On pourrait donc se demander si Vohu Manah dans les Gāθās n'est pas un nouveau nom sous lequel se cache l'ancien dieu populaire Miθra, qui apparaîtra plus tard, dans l'Avesta récent, sous son vrai nom pour continuer son existence à côté de son doublet Vohu Manah.

Quant aux divinités gāθiques qui n'appartiennent pas au cercle des Amurta Spontas, Srauša, dieu de l'obéissance², Urti, déesse du bonheur, etc., il reste incertain si elles sont des créations nouvelles ou d'anciennes divinités affublées sous des noms abstraits. M. B. Geiger a indiqué³ quelques ressemblances entre Urti, telle que cette déesse apparaît dans l'Avesta récent, et Urdvi⁴ Sūrā Anāhitā. Ces traits communs pourraient faire soupçonner des rapports anciens.

Les éléments principaux de la religion qui se manifeste dans les Gāθās se sont développés, probablement, avant que Zoroastre en ait fait une doctrine nettement définie, marquée de l'empreinte de sa personnalité. Nous ne saurons préciser dans les détails quels sont les traits nouveaux qu'il a apportés à la religion ahurienne.

¹ Gesch. d. Religion, II, p. 133 sq.

² D'après Güntert (l. c., p. 62), Srauša serait Mitra sous un nom nouveau

³ l. c., p. 111.

⁴ Lecture traditionnelle : Aredwi.

Mais qu'il n'ait pas créé, par la voie de la réflexion philosophique, un panthéon tout nouveau d'abstractions, j'en suis fermement convaincu. Si les divinités gâthiques font aux lecteurs modernes une impression si immatérielle, si elles nous paraissent comme des fantômes sans corps, c'est que nous ne connaissons pas le fonds d'idées mythiques qui rendait vivants ces êtres divins à l'auditoire du prophète. Il y a en outre dans le style des Gâthas une particularité qui contribue à rendre les divinités adorées par Zoroastre peu tangibles pour nous : les mêmes mots abstraits qui figurent comme les noms des divinités sont employés très souvent dans leur notion primitive d'idée abstraite. Dans le Y. 43. 16, Zoroastre dit qu'il choisit pour lui-même l'esprit qui est par sa nature le plus bienfaisant (*manyu* . . . *sponišta* = *Sponta Manyu*), et il ajoute : , Alors la Vérité (*Ūrta*) se corporifiera, forte dans sa vigueur. Alors la dévotion (*aramati*) règnera dans un empire (*xšaθra*) qui brille lui-même comme le soleil par la vérité (*urta*). Elle (*Aramati*) assignera, conjointement avec la Bonne Pensée (*Vohu Manah*), la rétribution (*urti*) selon les actes. ' Il est assez difficile de décider si ce qu'il y a de vague et d'équivoque dans ce style est dû à l'imperfection d'une réflexion encore naissante, qui ne sait pas encore faire une distinction nette entre la notion abstraite et la forme concrète sous laquelle se corporifie l'idée dans une mentalité relativement primitive, ou s'il y a là déjà une certaine finesse rhétorique. Dans les temps de l'Islamisme, la théosophie confisque a poussé au dernier degré l'art de jongler avec des mots et des images à sens double; le confisme se ment dans une toute autre sphère d'idées, il est vrai, mais lorsque, par exemple, il emploie le mot *haqq* tantôt dans sa signification abstraite de ,justice', ,vérité', tantôt comme un synonyme d'Allah, cela nous rappelle de très près le style gâthique.

3. Le mazdéisme de l'est et le mazdéisme de l'ouest.

Entre l'Avesta ancien et l'Avesta récent il y a une lacune dans la tradition historique et littéraire. Dans l'Avesta récent le peuple iranien se présente sous des formes civilisatoires nouvelles,

avec un panthéon élargi et des idées religieuses qui s'écartent sous plusieurs rapports de celles des Gāthas, bien que la continuité ne soit pas rompue et la tendance générale reste la même. Il y a certainement un trou de plusieurs siècles entre la fin de la période gāthique et le commencement de la période des Yašts.

A mon avis, c'est pendant ce temps intermédiaire que les tribus iraniennes qui se sont jointes à la religion de Zoroastre se sont répandues sur le territoire de l'Iran et l'ont occupé. Le grand désert central met une barrière entre l'est et l'ouest, et les tribus qui ont pénétré dans les pays de l'ouest, celles des Mèdes et des Perses, disparaissent plus ou moins complètement de l'horizon de leurs coréligionnaires restés dans les pays de l'est. Mais c'est à l'est, où l'on continue de parler une langue qui est à peu près celle du prophète, que la force évolutive de la religion zoroastrienne reste la plus vivante. Ici la littérature des Yašts prend naissance.

Parmi les Yašts, le Yašt 10 (Mihr Yašt) est sans doute un des plus anciens, peut être le plus ancien. Yt. 10. 13—14, le poète décrit comment Miθra, des sommets de la Harā, regarde toute la demeure aryenne, où les eaux larges roulent leurs ondes vers Iškata et Puruta, vers la Margiane, l'Areia, Gava et la Chorasmie. Nous ne savons pas ce que c'est que Iškata et Puruta; M. Bartholomae préfère y voir des noms appellatifs : 'rocher et montagne'. Gava est la Sogdiane. La Harā est la chaîne de Paropamisos. Les eaux larges sont donc l'Oxus, le Murghāb, le Zerafshān, le Harīrūd, etc.¹ Dans le verset 104

¹ Le premier fargard du Vendīdād, dans lequel sont énumérés les pays de l'Iran oriental, date, comme l'a constaté M. Andreas (voir p. 82, n. 1), du temps du roi arsacide Mithridate I. On pourrait se demander si le passage du Yt. 10 que nous venons de citer n'appartiendrait pas à la même époque. Mais rien n'indique, d'abord, que les versets 13—14 soient une interpolation. Et la supposition que le Yt. 10 dans son ensemble daterait de l'époque arsacide, époque à laquelle la langue avestique avait cessé depuis longtemps d'être une langue vivante, sera réfuté par son caractère original, par la souplesse et la fraîcheur de son style poétique, qui lui assigne sa place parmi les plus anciennes pièces de l'Avesta récent. A ces observations générales s'ajoute un fait d'une certaine importance : la Bactriane, qui est le quatrième du nombre des meilleurs pays créés par Ahura Mazdāh selon le Vd. 1, manque dans l'énumération des pays de la demeure aryenne'

du même Yašt il est dit que les bras longs de Mišra saisissent et frappent le traître, quand même il se trouverait dans l'Inde orientale ou dans l'Inde occidentale, ce qui indique, évidemment, que les pays de la vallée de l'Indus sont hors de la portée de la loi du Mazdéisme. Le Yt. 19 révèle une connaissance intime du Sistān. Ici sont mentionnés (66—68) le lac Hāmūn (Kōsavya), le fleuve Hilmend (Haitumant, Etymander) et quelques rivières dont plusieurs se laissent identifier : Fradaθā est Phrados (Farāh-rūd), Xvarnahvatī Pharnocatis (Har-rūd), Xvāstrā le Khāš-rūd moderne. Le Yt. 5 connaît non seulement l'est de l'Iran — le lac Frazdān (108) est probablement un autre nom du lac Hāmūn — mais aussi des localités situées dans l'ouest : le lac Čaičasta (49) est le lac Urmia en Azerbeïdjan; Harā n'est plus ici (21—22), comme dans le Yt. 10. 13—14 une chaîne de montagnes de l'Iran oriental, mais la chaîne qui sépare le Māzenderān et le Gilān¹ du plateau de l'Iran central, et dont une partie porte encore aujourd'hui le nom d'Alburz (Harā burzati); le monstre Aži Dahāka sacrifie à Babylone (29). Il est à supposer, donc, que le Yt. 5 a été composé en Médie, c'est-à-dire qu'il date d'un temps où l'union entre l'est et l'ouest avait été rétablie. Dans l'idée ancienne du monstre mythique, ennemi du monde ahurien, s'est incorporé alors le souvenir des guerres avec les grandes puissances sémitiques encore vivant chez les Iraniens de l'ouest. Le Zoroastrisme de la Médie a été fécondé par le courant nouveau venant de l'est, dont l'influence sera dominante dès ce moment dans les contrées de l'ouest : le Yt. 5 n'est pas composé dans le dialecte de la Médie, mais dans le même dialecte oriental que les Yašts plus anciens; il est composé par des poètes qui avaient la langue avestique pour langue maternelle ou bien par des poètes mèdes qui maniaient cette langue comme leur propre

du Yt. 10. 13—14, si elle ne se cachait pas sous les noms non identifiés d'Iskata et de Furuta. Or il s'en suit de la relation de l'insurrection de Frada en Margiane donnée dans l'inscription de Behistān qu'encore à l'époque où Darius lutait pour affermir sa puissance, la Bactriane faisait partie de la Margiane. Darius constitua la Bactriane comme une satrapie à laquelle la Margiane fut annexée.

¹ Varna, pays des *drugvants varnyens'* est le Gilān (Andreas). Les *drugvants varnyens'* figurent du reste déjà dans le Yt. 10. 97.

dialecte, et l'avestique reste la langue sacrée, dans laquelle on composera les textes religieux.

Les anciens Yašts nous ramènent à un milieu bien éloigné de l'existence pacifique des paysans de la période gāthique. C'est la vie de guerrier d'un âge de conquête qui se reflète dans cette poésie religieuse. Le Zoroastrisme a quitté la défensive et a pris l'offensive. Les idéaux de l'impérialisme se sont joints au zèle religieux. On se réjouit des mythes et des traditions héroïques. Zoroastre est devenu déjà une figure légendaire. Dans le monde des dieux les Amurta Spontas ont conservé la place d'honneur immédiatement au-dessous d'Ahura Mazdāh, mais n'étant pas faits pour diriger des expéditions de conquête, ils paraissent assez pâles et dépourvus de personnalité; dans le grand Srōš Yašt' (Yt. 57. 24), où ils sont énumérés tous les sept, Ahura Mazdāh en tête, ils ont pour compagnons deux abstractions bien exsangues: 'la Question Ahurienne' et 'la Doctrine Ahurienne'. Aussi restent-ils en arrière devant les Yazatas comme Miθra, Urvī Sarā Anāhita, Vurθrayna, dieu de la guerre, Xvarnah, la gloire personnifiée, etc., divinités qui cadrent bien mieux avec l'esprit du temps. Quelques-uns de ces Yazatas ont peut-être des doublets parmi les divinités du panthéon gāthique, et il est possible, bien que peu probable, que d'autres aient été reconnus par Zoroastre comme des êtres divins de deuxième ou de troisième rang, bien qu'ils ne figurent pas dans les Gāthās. Hauma a survécu à l'anathème de Zoroastre et apparaît dans la littérature des Yašts comme un dieu puissant: comme Zoroastre, dans sa polémique contre l'usage du hauma enivrant dans le culte des adorateurs des daivas (Y. 32. 14; 48. 10), n'a pas appelé cette boisson par son nom, on a pu ignorer sur ce point les avertissements du prophète et glorifier le hauma comme une boisson bienfaisante et sacrée par opposition à toutes les autres boissons enivrantes (Y. 10. 8). A ces dieux populaires se rattachent beaucoup de mythes du temps indo-iranien, parmi lesquels il y en a peut-être qui ont appartenu, à l'origine, aux daivas, et des mythes nouveaux se sont développés. Miθra, le protecteur du pacte et de la fidélité, a pris la tenue et l'armement d'un guerrier, mais il conserve toujours un caractère

moral qui faisait défaut à Indra, dieu des conquérants indiens. Srauša même, le dieu paisible des Gāθās, a été militarisé à l'instar de Miθra, et les Fravurtis (fravašis), les esprits protecteurs innombrables, qui ne sont pas mentionnés dans les Gāθās, forment une armée qui assiste les adorateurs de Mazdāh dans l'attaque et dans la défense.

Tandis que les tribus chez lesquelles la littérature des Yašts a pris naissance se répandaient sur les pays orientaux de l'Iran, d'autres tribus iraniennes, adhérentes de la religion de Zoroastre, qui avaient eu leurs demeures vers l'ouest du territoire occupé dès les temps anciens par les Aryens, s'avancèrent dans la direction de l'ouest, entre la mer caspienne et le désert central, suivant la route par laquelle des troupes de guerriers aryens avaient pénétré autrefois dans l'Asie antérieure. En 836 Salmanassar les trouve établis dans la Médie et les contrées voisines. En supposant que l'émigration de ces peuples des territoires est ou sud-est de la mer caspienne ait commencé vers 900, ils ont pu participer, avant l'émigration, aux premières phases du développement de la conception religieuse et sociale qui, pendant les siècles suivants, s'est épanouie dans les anciens Yašts. Après l'émigration le grand désert a séparé les deux groupes de peuples iraniens, et les dialectes des Iraniens occidentaux s'éloignaient peu à peu de ceux de leurs parents orientaux. Quand à la religion, certaines divergences devaient inévitablement se développer, bien que les Iraniens occidentaux conservassent la loi de Zoroastre. Les Gāθās, à coup sûr, n'ont pas été mises par écrit avant la séparation, et il est très peu probable qu'elles aient pu se conserver par tradition orale chez les Iraniens occidentaux pendant une migration qui les menait à des pays lointains et les mettait en contact avec des milieux d'une civilisation toute différente. Le souvenir du prophète n'aura pas pu, non plus, se maintenir tellement vivant à l'ouest qu'à l'est, où la littérature religieuse était conservée et continuée.

Dans les inscriptions de Darius et de Xerxes, Ahuramazdāh est le seul dieu nommé par son nom. Il est 'un grand dieu', le

plus grand des dieux'. Il a créé la terre, le ciel et l'homme, et il a créé le bien-être pour les hommes, il a fait Xerxes roi. C'est à lui que Dareios adresse ses prières avant d'aller combattre Gaumata, le faux Smerdes, et Ahuramazdāh lui prête son assistance. Chaque fois que Dareios réussit à abattre un rebelle, c'est à Ahuramazdāh qu'il attribue l'honneur de la victoire.

Le nom d'Amurta Sponta ne figure pas dans les inscriptions perses, et la notion de 'Dieu' n'y est pas exprimée par un mot correspondant au terme avestique *yazata*, mais par le mot *baga*, qui se retrouve rarement dans l'Avesta. Dareios dit (Beh. IV. 12) : 'Ahuramazdāh et les autres dieux qui existent me portèrent secours.' Quels étaient ces autres dieux, les inscriptions ne nous renseignent pas à cet égard. Ahuramazdāh est mentionné trois fois (Dar. Pers. d. 14, 22 et 24) *hadā viθaibiš bagaibiš*, avec tous les dieux. En effet, les noms théophores mèdes et perses nous font connaître d'autres êtres divins, à savoir *Mitra* (forme mède) ou *Miça* (forme perse¹), *Āg* (forme perse, *ātar-*, *āθr-* en avestique), le Feu², *Furnah-* (forme perse, *χvarnah-* en avestique), la Gloire³, et *Arta* (l'Amurta Sponta Urta de l'Avesta).⁴ Selon Hesychios, 'les justes' étaient appelés en perse *ἀγαῖοι*, c'est-à-dire *artavan-*, forme correspondant à l'avestique *urtavan-* (lecture traditionnelle *ašavan-*).

En somme nous retrouvons dans la religion des Achéménides les principes fondamentaux de la doctrine mazdéenne. Le côté dualiste du Zoroastrisme se fait jour aussi dans les inscriptions, quand même le nom du Mauvais Esprit n'y est pas nommé et le mot *daiva* n'y paraît pas non plus : les partisans de religions étrangères dont les Iraniens occidentaux étaient entourés n'étaient pas des adorateurs

¹ Il semble que le dialecte mède ait conservé le groupe *tr* : *Mitrobates*, *Mitradates*, *Mitrafernes*; plus tard, sous l'influence de la langue sacrée de l'Avesta, les noms théophores montrent la forme *Miθra*. Dans *Vahumisa* il faut voir probablement, malgré l'orthographe irrégulière, la vraie forme perse du nom de ce dieu : *Miça*.

² *Āciyādiya*, nom d'un mois.

³ *Vinda/farnah* (*Intafernes*), *Mitrafernes*.

⁴ *Artaxšaça* (*Artaxerxes*), *Artavardiya*.

des daivas. La puissance infernale, ennemie de la bonne religion, est représentée, dans les inscriptions par *drauga*, 'le mensonge' (à comparer la *druj-* avestique), et il est vraisemblable que les Iraniens occidentaux aient opposé, comme les Iraniens de l'est, l'adjectif *drugvant* à celui d'*artavan*. Que la morale agricole particulière au Zoroastrisme se fasse jour dans l'inscription grecque de Dareios qui contient un édit adressé au satrape Gadates¹, est un fait souvent mentionné par les savants iranisans. Il y a cependant un trait dans le Zoroastrisme occidental qui tranche avec l'esprit du Zoroastrisme oriental. Il n'était pas possible de traiter les religions des peuples civilisés de l'Asie antérieure de la façon sommaire dont usaient les Zoroastriens orientaux vis-à-vis des nomades adorateurs des daivas; aussi les Achéménides respectaient-ils les dieux étrangers sur leurs territoires nationaux et avaient-ils soin de se mettre en bonnes relations avec eux.

Les rapports spirituels entre l'est et l'ouest ont été renoués, peut-être, pendant la période de l'empire des Mèdes. La formation de cet empire iranien aura favorisé les relations commerciales avec les parents orientaux. Dès le règne de Kyros, les pays de l'est ont fait partie du royaume perse. L'ouest, par sa civilisation supérieure, aura attiré l'est, et la vie religieuse de l'est aura fécondé d'abord le Zoroastrisme médique. Nous n'avons pas de renseignements directs sur cette réunion spirituelle du Mazdéisme de l'ouest et de celui de l'est, mais nous constatons que la Médie devient dès ce moment le centre religieux de l'empire iranien, de sorte que les mages de la Médie se présentent aux yeux des Hellènes comme le clergé du Mazdéisme.² La langue avestique dans ses deux dialectes, celui plus ancien des *Gāthās* et celui plus récent des *Yašt*s, reste la langue sacrée des croyants, les prêtres mèdes cultivent avec zèle le dialecte des *Yašt*s encore vivant à l'est, et l'on continue de composer des *Yašt*s dans ce dialecte.

¹ G. Cousin et G. Deschamps, Bull. de corresp. hellénique, XIII, p. 529 sq.

² Je n'aborderai pas ici la question de l'origine de l'état des mages et de la relation entre 'mago' et 'āθrauan'.

Les Perses, qui vivaient plus à l'écart, tardaient à prendre part à ce développement. Mais du temps d'Hérodote, vers le milieu du 5^e siècle, le service divin des Perses est aux mains des mages mèdes. Aux sacrifices, la présence d'un mage, qui puisse chanter le Yašt consacré au dieu auquel on s'adresse¹, est indispensable (Hér. I. 132). La forme orientale du Zoroastrisme a été introduite alors même chez les Perses. Mais que l'établissement de la domination spirituelle des mages dans le pays des Perses ne se soit pas effectué sans conflit, voilà ce que nous révèle l'histoire de l'usurpation de Gaumata. Car l'insurrection de Gaumata n'était pas seulement un essai de rétablir l'empire des Mèdes, elle avait aussi un aspect religieux. Dareios raconte (Beh. I. 14) qu'il reconstruisait les sanctuaires que le mage Gaumata avait détruits. Or, les Perses n'avaient, paraît-il, d'autres sanctuaires que les édifices destinés à protéger le feu éternel, et comme il est à supposer que le culte avestique représenté par les mages mèdes avait des sanctuaires de la même espèce, le culte du feu étant un point central dans le Zoroastrisme de l'est aussi bien que dans celui de l'ouest, il est très peu vraisemblable que Gaumata ait détruit les maisons du feu des Perses. Il s'agit probablement de temples destinés à des cultes étrangers, babyloniens, élamites, etc. que les rois de Perse ont tolérés et auxquels ils ont même témoigné, à certaines occasions, leur vénération, mais dont l'existence était incompatible avec l'esprit intolérant du Mazdéisme oriental que représentaient les mages mèdes.²

Sur un seul point, la différence entre les rites de l'est et ceux de l'ouest a duré assez longtemps. La coutume d'exposer les morts, devenue obligatoire pour les Zoroastriens probablement pendant la période des Arsacides, provient sans doute des pays de l'est où l'existence de cette coutume est attestée par des auteurs classiques : chez les Bac-

¹ La *Θεογονία*, selon l'expression d'Hérodote.

² Quant à la relation assez suspecte d'Hérodote concernant la fête appelée *μαγοφόνια*, je trouve très plausible la théorie de M. Marquart (*Untersuchungen zur Gesch. von Iran*, II, p. 131 sqq.), qu'il y a là une erreur de la part de l'historien grec, et qu'il s'agit en réalité de la fête de *bagayâda* ou adoration de Miθra, connue plus tard sous le nom de Mihrgân.

triens, les Orites dans le Beloudjistan et les Hyrcaniens au sud-est de la mer caspienne, on jetait les morts aux chiens.¹ L'exposition des morts est connue de nos jours encore chez quelques peuples de l'Asie centrale et au Tibet. Cette coutume, née d'une civilisation primitive, a été motivée, chez les Zoroastriens, par le soin de ne pas souiller les éléments par le contact des cadavres. Par l'influence du Zoroastrisme oriental elle a remplacé, peu à peu, l'enterrement dans les pays de l'ouest. Hérodote dit (I. 140), que les Perses enduisent le mort de cire avant de l'enterrer²; les mages font traîner le cadavre par un oiseau ou un chien avant l'enterrement, et on dit que c'est le cas aussi parmi les Perses. Le doute qu'il exprime sur ce dernier point a été, probablement, bien fondé. Strabon encore raconte, peut-être sur le témoignage du seul Hérodote, que les Perses enterrent les cadavres après les avoir enduits de cire, mais quant aux mages Strabon dit tout simplement qu'ils laissent dévorer le corps du mort par les oiseaux (XV. 3. 14).

Dès le temps d'Artaxerxe II, Miθra et Anāhitā figurent dans les inscriptions avec Ahuramazdah. Dans Art. Ham., Artaxerxe II implore la protection d'Ahuramazdah, d'Anāhitā et de Mitra.³ La même triade apparaît dans Art. Sus. a du même roi, et dans l'inscription persépolitaine d'Artaxerxe III Ahuramazdah et Miθra sont invoqués.⁴

Berossos a raconté, selon Clemens l'Alexandrin (Protrept. 5. 65. 4), que ce n'était que sous Artaxerxe II que les Perses avaient commencé d'adorer des idoles à figure humaine : ce roi-ci avait introduit la coutume en question, car il était le premier qui fit dresser la statue d'Aphrodite Anāhitā à Babylone, à Suse et à Ecbatane et instruisit les Perses, les Bactriens, Damas et Sardes dans le culte de cette déesse.

¹ Plutarch *An vitios. ad infel.*, 3; Cicero *Tusc.*, I. 45; Diodor XVII. 105; à comparer J. H. Moulton : *Early Zoroastrianism*, p. 192.

² Les rois achéménides étaient mis en caveau dans les rochers de Naqš-e-Rustām près de Persepolis.

³ Forme mède.

⁴ La forme avestique Miθra est employée dans les deux dernières inscriptions.

Il est évident qu'une innovation religieuse a eu lieu sur l'initiative d'Artaxerxe II, mais laquelle? Que les Iraniens de l'ouest aient adoré Miθra avant le temps de ce roi, nous ne pouvons pas en douter. Si Vahumisa est réellement un composé du nom de Miθra — écrit, par exception *-misa* au lieu de *-miga* — il faudra en conclure que le culte de Miθra, chez les Perses, date des temps immémoriaux, le nom du dieu ayant participé au développement dialectal de *tr* à *ç*. Quoi qu'il en soit, des noms propres mèdes composés de Mitra apparaissent longtemps avant Artaxerxe II : Mitradates, père nourricier légendaire de Cyrus (Hér. I. 110), Mitrobates, satrape du temps de Cambyse (Hér. 3. 120), Mitrages, chef des Lydes dans la bataille de Salamis (Aisch. Pers. 43), etc. Hérodote mentionne une déesse perse Mitra, qu'il identifie avec Aphrodite Urania, et dont les Perses auraient appris le culte des Assyriens et des Arabes. Il confond ici Anāhita, dont le culte avait subi, en quelque mesure, l'influence de la déesse babylonienne Ištar, avec Mitra, mais il s'en suit de sa notice que les deux divinités ont été adorées par les Iraniens de l'ouest du temps de l'auteur. Ce qui a eu lieu sous Artaxerxe II, n'est donc pas l'introduction de cultes tout nouveaux, mais la reconnaissance officielle de Miθra et d'Anāhita comme les divinités les plus intimement liées à Ahuramazdāh et qui forment une triade avec celui-ci, développement dans lequel il sera peut-être permis de voir l'influence de la conception sémitique d'un dieu père d'une déesse mère et d'un dieu fils.¹ Quant à Miθra, la reconnaissance officielle n'est autre chose que la confirmation de la foi en Mazdāh (Varuṇa) et Miθra (Mitra) comme les deux premiers Ahuras, foi invétérée dans la croyance populaire.

Puis il y a une autre nouveauté inaugurée par Artaxerxe II : sous l'influence d'une coutume générale chez les peuples de l'Asie antérieure, les Perses ont commencé de se faire des idoles. L'image d'Ahuramazdāh représenté dans un anneau ailé dans les reliefs de

¹ A comparer Ditlef Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, I, p. 68 sqq. Chez les Arméniens, Mibr (Miθra) est le fils d'Aramazd (Ahuramazdāh); voir Güntert, *Der arische Weltkönig*, p. 410.

Persepolis et de Behistān n'était pas une idole destinée à être adorée, et du temps d'Hérodote les Iraniens de l'ouest ne connaissaient pas encore la coutume de dresser des idoles (Hér. I. 131). Ce n'est ni d'Ahuramazdāh, ni de Miθra qu'on dresse des statues sous Artaxerxe II, mais bien de cette déesse qui était déjà atteinte par la contamination de l'Ištar des Babyloniens. Les idoles d'Anāhitā étaient faites sur le modèle de celles d'Ištar. La description de la déesse que donne le Yt. 5. 126—129 est faite, évidemment, d'après une telle idole, qui aura eu une ressemblance prononcée avec les statues et les statuettes d'Ištar.² Comme nous venons de le voir³, le Yt. 5 a dû être composé en Médie après le rétablissement des rapports spirituels entre l'est et l'ouest. Ici nous avons un terminus post quem : l'hymne en question ou, en tout cas, les versets 126—129, ont été composés au plus tôt pendant le règne d'Artaxerxe II.

Le mémoire présent était déjà terminé, lorsque parut le livre de M. A. Meillet, *Trois conférences sur les Gāthās de l'Avesta*. L'auteur y relève les différences entre la religion des Gāthās et celle des rois achéménides et pose la question si le mage Gaumata n'était pas, par opposition à Dareios, un véritable sectateur de Zoroastre. M. Meillet en s'appuyant sur l'étude surnommée de M. Tedesco (voir p. 83), place l'origine des Gāthās au Nord-Ouest de l'Iran. Quant à la date de Zoroastre, il montre que les Gāthās présupposent des conditions politiques qui n'existaient plus sous les Achéménides, mais les arguments qu'il allègue pour la thèse que le zoroastrisme a pris naissance peu de temps avant l'avènement des Achéménides ne me paraissent pas suffisants.

² Voir Ed. Meyer dans le *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, de Roscher, I, 332. A comparer J. H. Moulton, *Early Religious Poetry of Persia*, p. 128 sq., où la représentation d'Anāhitā dans le Yt. 5 est comparée avec celle d'Artémis d'Éphèse.

³ p. 107.

T. Grahame Bailey:
Grammar of the Shina (Ṣinā) Language.

(Royal Asiatic Society Prize Publication Fund, Vol. VIII, London 1924.)

Reviewed by

Georg Morgenstierne, Oslo.

Within the last few years the publication of vol. VIII of the Linguistic Survey of India, several articles by Col. Lorimer, and finally Dr. Bailey's excellent book, have put our knowledge of the interesting Shina language on a new base. We are now able to compare the materials given by two trained and conscientious observers. As may be expected, the two authorities do not always agree in phonetical details. Especially the notation of vowels often divergates widely, as does also probably the actual pronunciation. Also some consonants have struck the ears of the two observers in a different way. E. g. according to Dr. Bailey, the *t* series is dental, but according to Col. Lorimer alveolar; the latter writes *j* in many cases where Dr. Bailey has *ž*, and distinguishes between *v* and *w*, while Dr. Bailey on principle only recognizes *v*, and writes *w* only occasionally.

Very interesting, but puzzling, is the tone-system in Shina. Dr. Bailey mentions that a low rising tone is used in many words, e. g. in *baš* 'lung', but not in *baš* 'language', in *dārī* 'doors', but not in *dārī* 'boys', &c. No more than Dr. Bailey I am able to explain this peculiarity.

Another interesting phonetical feature, which appears from the vocabulary given by Dr. Bailey, is the transferment of the aspiration to the initial in many cases. Thus we find *phocō* 'tail' < *puccha-*, *phicilū* 'smooth' < *picchila-*, *thaçq̄n* 'carpenter' < *takṣan-* (but *tāçī* 'carpenter's adze'), *lhaunū* (Kohistani) 'to obtain' < *labh*, &c. A similar development is met with in the Iranian Parachi language. Generally *kṣ* becomes *çh*, and also the group *ts* has got an aspiration in *bātshār*

,calf', which points the way to Prakritic *cch*. (v. Grammont: Bull. de la Soc. de Linguistique, XXIV p. 11).

A perusal of the vocabulary shows this to be entirely Indian in its foundation. A word like Kohistani *ṣva* 'six' has preserved the *v* which is lost in Skr. and all other Indian languages, but which appears in many Iranian forms. Of course cases like this, where old forms have been preserved as well in Iranian as in Shina or other 'Dard' languages, but not in the languages of the Indian plains, do not prove any special connexion between Iranian and Dardic. The Dard languages (the Kafir dialects to some extent excepted), show no un-Indian features, but only peculiarities in the development and preservation of old traits. Like most other Dard languages, Shina has lost the aspiration of the mediae. But unlike in the Kafir group, this process has only taken place when *zh* and *jh* had developed into *h* (Shina *hū* 'heart', *day-* 'to burn'), and forms like *hānūs* 'I am' from **bhavant-* + *asmi*, but *bo-* 'to become', show that the partial development of *bh* > *h* in this root had taken place before the disappearance of the aspiration.

Sir G. Grierson has given (LSI, vol. VIII, 2 p. 133) a list of words found in Shina and in Kafir and Pashai, but not in the intervening Khovar. We certainly find in Khovar many words foreign to other Dard languages, and to a great extent borrowed from Iranian, especially Wakhi. But I have also collected a list of words, which want of room prevents me from inserting here, of words peculiar to Khovar and Shina. Also some phonetical traits connect Shina with Khovar, e. g. the development of *v-* to *b-*, and—unique among modern Indian languages—the preservation of intervocalic *-t-* as *-r-* in Khovar, and as *-l-* in Shina. The hill-languages of north-western India form an unbroken chain, and the knowledge of one is necessary to the understanding of the others. The rich, and, as far as it is possible to judge, very reliable materials which Dr. Bailey has given, will be of great importance, not only for the study of Shina, but also for the solution of the many problems connected with the 'Dard' languages.

Zur Darstellung der indischen Philosophie.

Von

P. Tuxen, Kopenhagen.

Trotz der nicht geringen Arbeit, die in den letzten Jahren getan worden ist, um die indische Philosophie auch Nichtindologen zugänglich zu machen, ist es nicht zu leugnen, daß die Sanskritphilosophie bei Fachphilosophen bei weitem nicht die Rolle spielt, die sie sowohl aus historisch-psychologischen als auch aus sachlichen Gründen beanspruchen kann. Die Ursache ist nicht schwer zu finden. Es ist nun einmal außerordentlich schwierig, indisches Denken in einer europäischen Sprache wiederzugeben, ganz davon abgesehen, daß keine europäische Sprache die Fähigkeiten des Sanskrit als Ausdrucksmittel für abstraktes Denken besitzt. Die zur späteren Entwicklung der Dialektik und Logik hingehörenden Werke der Sanskritphilosophie sind in der Originalsprache äußerst schwierig und unzugänglich; es ist mir aber immer vorgekommen, daß die, freilich sehr wenigen, Versuche, die gemacht worden sind, sie in deutscher oder englischer Sprache zugänglich zu machen, eigentlich schwieriger zu lesen sind als das Original. Es wird lange dauern, ehe die ungeheuer interessante scholastische, dialektische Literatur von europäischen Philosophen ausgenutzt werden kann. Was sich vorläufig machen läßt, ist, durch kürzere oder längere Darstellungen von der Entwicklung des indischen Denkens auf die dieses Denken beherrschenden allgemeinen Tendenzen aufmerksam zu machen. Das ist in den späteren Jahren auch zu wiederholten Malen geschehen, zuletzt von Prof. Dr. Otto Strauß,¹ der sich früher unter anderem durch seine „Siddhānta-

¹ Indische Philosophie. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Bd. 2.) München 1925. Verlag Ernst Reinhardt.

muktavali' sowie durch seine Übersetzung von Stecherbatskys für das Verständnis der buddhistischen Philosophie sehr wichtige 'Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten' verdient gemacht hat.

In wohldurchdachter, ruhiger Darstellung behandelt Prof. Strauß die Entwicklung des indischen Denkens von den ersten Anfängen in den vedischen Hymnen, folgt seiner weiteren Ausbildung in Brahmanas und Upanisaden, um die Besprechung der unsystematischen Philosophie mit dem Buddhismus und dem philosophischen Chaos der großen Epen abzuschließen. Im zweiten Teile seines Buches gibt er kurze und treffende Charakteristiken der Naturphilosophie, Logik und Dialektik im Kapitel über Nyāya-Vaiśeṣika und Mīmāṃsā, führt in seiner Behandlung vom Sāṃkhya und Yoga den Leser in Vorstellungskreise ein, die große Perioden des indischen Denkens beherrscht haben, deutet einige von den vielen Problemen an, womit die spätere buddhistische Erkenntnistheorie sich befaßte, um endlich mit der Philosophie des orthodoxen Indiens, dem Vedānta, zu schließen. In den meisten Fällen gründet sich die Auffassung des Verfassers auf den Quellen selbst; sie ist selbständig, ohne sich auf gewagte Hypothesen einzulassen; seine Arbeit kann allen, die sich auf diesem weiten Gebiete orientieren wollen, getrost empfohlen werden.

Zu einigen prinzipiellen Fragen möchte ich ganz kurz Stellung nehmen. Ich glaube z. B., daß Prof. Strauß wie auch andere Forscher die vedischen Götter allzu buchstäblich auffassen. Wieviele Gestalten innerhalb des vedischen Götterpantheons sind nicht rein dichterische Fiktionen; man darf nie vergessen, daß es sehr gewandte und in der Poetik wohlherzogene Dichter sind, die diese Lieder verfaßt haben. Man denke nur daran, was nach ein paar Jahrtausenden ein Ausleger z. B. aus den Worten der deutschen Dichterin wird herauslesen können: 'Sonne weinest jeden Abend dir die schönen Augen rot, wenn im Meeresspiegel badend dich erreicht der frühe Tod.' Hier haben wir doch keinen Ausdruck für einen Glauben an die Sonne als personifizierten Gott; und sehr oft läßt sich das, was der Rigveda von den Göttern erzählt, in derselben Weise auffassen; das gilt

zweifelloß nicht nur von den Hymnen an die Morgenröte. Im Rigveda haben wir ja keine Mythologie im Werden, sondern im Gegenteil eine Mythologie im Verfall. Ich glaube deshalb nicht, daß die Abwendung von den Persönlichkeiten der alten Götter einen so radikalen Charakter gehabt hat, wie es nach der Darstellung Prof. Strauß' den Anschein hat; die Auflösung der festen Formen war schon in den ältesten Liedern des Rigveda weit vorgeschritten. Will man diese wie die anderen Hymnensammlungen als philosophische Quelle ausnutzen — und sie lassen sich in dieser Beziehung sehr wohl ausbeuten — wäre die Gelegenheit für eine Untersuchung von Vorstellungen wie die Seelenvorstellung u. a. in diesen Quellen sehr nahelegend; es handelt sich in diesem Zusammenhange von Verhältnissen, worauf Jacobi in seinen letzten Arbeiten (*Die indische Philosophie* und *Die Entwicklung der Gottesidee*) großes Gewicht legt (vgl. auch meine *Forestillinger om Sjælen i Rigveda*). Die Untersuchung, wie solche zentrale Vorstellungen sich in den Upanisaden aufarbeiten, macht ein in philosophischer Beziehung besonders lehrreiches Kapitel aus, wie überhaupt alle Untersuchungen von der Entstehung solcher Ideen oder Fiktionen. Wir sind ja alle nur zu oft versucht, unsere eigenen Anschauungen in die Begriffe fremden Denkens hineinzu lesen. Das gilt m. E. auch, wenn Prof. Strauß von der Ethik des Buddhismus spricht; diese sei *aus der allgemeinen brahmanischen Ethik übernommen oder wenigstens an sie angelehnt*. Das ist selbstverständlich ganz richtig. Die Ähnlichkeit ist so augenfällig wie die Ähnlichkeit zwischen den ethischen Grundbegriffen der meisten Völker; nur muß man sich dessen erinnern, daß der Buddhismus an sich keine ethische Lehre ist. Das Ziel ist, aus dem samsāra, dem Dasein, zu gelangen; für den, der sich dieses Ziel gesteckt hat, aber auch nur für ihn, ist jede Handlung, die ihn ins Dasein impliziert, böse, und umgekehrt jede Handlung, die ihn aus dem Dasein löst, gut; eine an sich ethische Betrachtung ist damit nicht verbunden. Der Begriff Sünde fehlt im Buddhismus. Für eine Darstellung der indischen Philosophie wird es überhaupt immer schwierig sein, dem Buddhismus seine Stelle in der historischen Entwicklung des indischen Denkens zu

geben. Ich denke hier weniger an den späteren Buddhismus, obwohl sich auch hier Schwierigkeiten finden. Aber der ursprüngliche Buddhismus wirkt trotz aller Beziehungen wie ein Fremdkörper in der indischen Philosophie. Was besaß eigentlich der ältere Buddhismus an philosophischer Gelehrsamkeit? Wenn man an seine Analyse der Erkenntnis, der ‚psychischen‘ Erscheinungen überhaupt, denkt, wird man geneigt sein, der damaligen Zeit einen nicht geringen Besitz an philosophischen Begriffen zuzuschreiben. Andererseits machen z. B. die psychologischen Untersuchungen im Pāyāsi Suttanta einen sehr primitiven Eindruck, und der ganze Pālikanon ist ja ganz verblüffend arm mit Rücksicht auf Philosophie. Gelegentliche Anspielungen auf *takki* und *takkika* und die nähere Charakterisierung solcher im Brahmajāla Sutta, auf *anumāna*, *vāda* usw., die eine Art von Dialektik voraussetzen scheinen, sind eigentlich das einzige, was eine Durchsicht dieses Kanons an den Tag bringt. Der Pālikanon ist in dieser Beziehung überaus arm; auch der Abhidhamma gibt erstaunlich wenig, was sehr zu bedauern ist, da wir doch hier hätten erwarten können, Stoff für die Vorgeschichte der Logik zu finden. Und nichtsdestoweniger finden sich im Pālikanon Stellen, die zeigen, daß die Inder schon damals imstande gewesen sind, wissenschaftlich zu denken. Für eine etwas spätere Zeit zeigt sich das ganz unverkennbar in einem Werke wie das Mahābhāṣya. Prof. Strauß macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Konzeption des Kategorienbegriffs von der Betrachtung der sprachlichen Verhältnisse ausgegangen ist (vgl. auch Faddegons ‚The Vaiśeṣika-System‘, Pag. 11 f., 109, 142, 147). In der Tat läßt sich aber viel mehr über den Einfluß der Grammatik auf das philosophische Denken sagen; oder, besser gesagt, die grammatische Wissenschaft entspringt einem weit reiferen wissenschaftlichen Denken als die gleichzeitige Philosophie, insofern wir dieselbe beurteilen können. Schon bei Pāṇini begegnet uns eine Reihe philosophischer Fachausdrücke wie *kriyā*, *karṭṛ*, *karāṇa*, *nimitta*, *hetu*, *dravya*, *guṇa*, *jāti*, *samānādhikarāṇa*, *viśeṣanaviśeṣyabhāva* usw. usw., die, wenn sie auch nicht in der Bedeutung der späteren Dialektik verwendet werden, jedenfalls auf ein geschultes Denken deuten.

Und im Mahābhāṣya ist die ganze Atmosphäre von Philosophie durchdrungen. Schon die Einleitung liest man nicht, ohne dies zu fühlen. Die Untersuchung, was das Wort sei (Kielhorns Ausgabe, S. 1): Ob es das Ding (*dravya*), die Handlung (*kriyā*), die Eigenschaft (*guṇa*) oder der Allgemeinbegriff, die Form (*ākṛti*) sei oder was sonst; die Erörterung, wie die Masse der Wörter durch *sāmānyaviśeṣavallakṣaṇa*, das heißt durch allgemeine Regel und Ausnahme (*utsargāpavādan*), gelernt werden könne (S. 6); die Charakterisierung von *nitya* durch Worte wie *dhruva*, *kūṭastha* usw. oder als das, dessen *tattva* (= *tad-bhāva*) *na vihanyate* (S. 7); ein Ausdruck wie *śabdapramāṇaka* oder wie *arthād apannam* (S. 11); die Bestimmung des *vyākhyāna* durch die Vereinigung von *udāhāraṇa*, *pratyudāhāraṇa* und *vākyādhyāhāra* usw. usw., dies alles zeugt von einer in hohem Grade philosophischen Atmosphäre; ja, man könnte versucht sein, zu behaupten, daß die eigentliche indische Philosophie vor allem in der grammatischen Wissenschaft stecke. Das deutet auf eine weit frühere Entwicklung der philosophischen Spekulation als die durch die vorliegenden Nyāya-Texte erschlossene. Und es ist nicht nur die notwendigerweise philosophisch eingestellte Einleitung des Mahābhāṣya, die durch ein weit vorgeschrittenes wissenschaftliches Denken charakterisiert ist; durch das ganze Werk findet man Spuren von der Bekanntschaft mit logischen und dialektischen Begriffen. So findet sich z. B. das Schulbeispiel von der Erschließung des Feuers durch den Rauch an verschiedenen Stellen: *dhūmaṇḍ dr̥ṣṭvāgnir atreti gamyate* (S. 365). Es wird erörtert, ob es eine Gegenwart gebe (ad 3, 2, 123) usw. usw. Diese Bemerkungen sollten nur zeigen, daß ein Werk, das doch aller Wahrscheinlichkeit nach dem 2. vorchristlichen Jahrhundert angehört, schon eine lange Entwicklung der Logik und Dialektik hinter sich haben müsse; eine Tatsache, mit welcher eine Darstellung der indischen Philosophie rechnen muß.

Ich muß mich hier mit diesen Andeutungen begnügen; sie sind nicht als eine Kritik des trefflichen Buches des Prof. Strauß zu betrachten; er mußte sich schon durch den ihm zur Verfügung stehenden, sehr beschränkten Raum von dergleichen Untersuchungen

fernhalten, die eine ganz neue Einstellung dem Stoff gegenüber fordern. Ich glaube aber, daß in der Zukunft diese zwei Punkte bei einer Darstellung der Geschichte der indischen Philosophie eine maßgebende Rolle spielen werden: das Verhältnis des Denkens zum älteren Buddhismus und die Beeinflussung durch das Faktum der grammatischen Wissenschaft. Und dann, was den Veda und den Buddhismus betrifft, keine vedische Mythologie und keine allgemeinetischen Betrachtungen, sondern Analyse der Fiktionen und der konstruktiven Begriffe.

The thirteenth month in ancient Hindu chronology.

By

B. Faddegon, Amsterdam.

§ 1. Object of this article.

In the following pages I intend to give an interpretation of the rule which the *Maitrayaṇi Samhitā* I, 10, 8 (edition Von Schröder, I p. 148 l. 13—20) mentions for the *trayodaśamāsa*-form of the *cāturmāsya*-sacrifices. But in order to do so, it will be necessary first to explain the old Hindu systems of chronology and to reexamine the *Sāmavedasūtra*-texts which were discussed by A. Weber in the second part of his researches on the *nakṣatras* (Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1861, p. 267 et seq., especially p. 281—289).

§ 2. Month and year according to astronomy.

Astronomy distinguishes many kinds of years and months, but for our purport we have only to deal with two kinds of each: the tropical and sidereal year, the synodic and sidereal month.¹

The period during which the earth makes one revolution round the sun with reference to the fixed stars, is called a sidereal year. Mean length as given by Ginzel, I p. 32. with reference to A. D. 1900:

365 d. 6 h. 9 m. 9,8 s. = 365,25636 days.

The period during which the earth in its revolution round the sun passes from one equinox or tropic to the same again is called a tropical year. It marks the return of the same season to any given part of the earth's surface. Mean length:

365 d. 5 h. 48 m. 46,06 s. = 365,24220 days.

The tropical year is shorter than a sidereal year, because the equinoxes have a retrograde motion among the stars, which motion

¹ See R. Sowell & Ś. B. Dikshit, *The Indian Calendar*, London 1896; F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Band I, Leipzig 1906.

is called the procession of the equinoxes. For a more detailed explanation see Ginzel, I § 8.

The synodic month is the period during which the moon completes one series of the successive phases. Mean length, as given by Ginzel, I p. 36:

$$29 \text{ d. } 12 \text{ h. } 44 \text{ m. } 2,9 \text{ s.} = 29,53059 \text{ days.}$$

The period of the moon's exact orbital revolution is called her sidereal revolution. This is less by about two days than her synodical revolution in consequence of the forward movement of the earth on the ecliptic. Mean length, as given by Ginzel, I p. 37:

$$27 \text{ d. } 7 \text{ h. } 43 \text{ m. } 11,4 \text{ s.} = 27,32166 \text{ days.}$$

§ 3. Ancient Hindu chronology.

The chronological system of the Brāhmaṇa- and Sūtra-period reckoned with 1. traditional-solar or round years, 2. synodic-lunar, and 3. sidereal-lunar years.

In the traditional-solar calculation time was measured with months of 30 days, whilst in general twelve such months formed a round year of 360 days, but the fifth year of a *yuga* or period of five years received a thirteenth month of 30 days (see H. Zimmer, *Altindisches Leben*, 1879, p. 367 et seq.). Thus the length of a *yuga* was $4 \times 360 + 390$ or 1830 days. The mean length of a solar year, therefore, was 366 days, or about three fourths of a day longer than the tropical year. The mistake, thus made, could have been easily corrected by combining 8 *yugas* into a new group and leaving out the thirteenth month in the last year of the eighth *yuga*; thus the length of a period of 40 years would have been $7 \times 1830 + 1800 = 14610 = 40 \times 365\frac{1}{4}$ days. According to the surmise of Thibaut (*Astronomie, Astrologie und Mathematik*, 1899, p. 23), the mistake, however, was corrected at irregular times when too great deviations between the real beginning of the seasons and the traditional chronological calculation made this necessary.

Sacerdotal reckoning moreover took account of the months as lunar revolutions. In the two sūtras of the Sāmaveda discussed by

Weber the sidereal month is taken as 27 days (a traditional and very inaccurate number), whilst the synodic month theoretically contains $29\frac{1}{2}$ days; that is to say: in the ritualistic practice one of two successive months contained 30, and the other 29 days, and in particular, according to the *Nidāna-Sūtra* V, 11, 6 the months of 30 preceded those of 29 days in the first half of the year, and in the second half the order was reversed. Periods of 12 or 13 of such months formed a lunar year.

Thus we have the following kinds of years:

1a. the round year of 12 months = 360 days (no. I—IV in a *yuga*);

1b. " " " " 13 " = 390 " (no. V in a *yuga*);

2a. the sidereal-lunar year of 12 months = 324 days;

2b. " " " " 13 " = 351 " ;

3a. the synodic-lunar year of 12 months = 356 days;

3b. " " " " 13 " = 386 " ; as we shall

see in § 5, the thirteenth month was invariably taken as containing 30 days;

4. moreover we meet in the *Sāmaveda-sūtras* with a year of 378 days (or 14 traditional sidereal-lunar months).

Note to § 3. The number 360 of the round year, and the number 7.

The number 360, given to the round year in ancient Hindu chronology and used both in European and Indian mathematics for the division of the circumference of the circle, has been accepted, or at all events maintained owing to 1. the wish of accepting as a means of calculation a number lying between the length of the tropical year ($\pm 365\frac{1}{4}$ days) and the length of the synodic-lunar year (± 356 days); and 2. the wish of choosing such a number as would be easily divisible. (On the difficulties of fixing the length of the year, see Ginzler, I p. 68 et seq.)

The number of 28 (or 4 weeks of 7 days), maintained in the Jewish-Christian calendar, seems likewise to be due to the wish of having a number between the synodic ($\pm 29\frac{1}{2}$) and the sidereal month ($\pm 27\frac{1}{3}$). Although the Babylonians did not reckon by weeks

of seven days which ran continuously through, still the number seven had a special importance in the counting of the days of the month (Ginzcl, I p. 120 note). Subsequently the number seven was connected with sun, moon and the planets. According to Oldenberg (*Die Religion des Veda*, 1894, p. 192) an influence of this thought may be seen in the number of the Ādityas.

§ 4. The two Sāmavedasūtra-texts bearing on the celebration of the gavām ayanam.

In Lātyāyana-Śrauta-Sūtra IV, 8, 1—6 and Nidāna-Sūtra V, 11 & 12 several chronological details are given on the celebration of the *gavām ayanam*. This sacrificial performance lasted in principle one round year or 360 days; Weber (*Die Vedischen Nachrichten von den naxatra*, II, p. 282 note) has amply explained how it was composed of different groups of soma-sacrifices; and Hillebrandt (*Ritaalliteratur*, 1901, p. 157) has given a summary of this, but a summary which is too condense and moreover not quite correct.¹ The *gavām ayanam*, then, covers 360 days; the so-called middle day is the *vaiṣuvatam ahaḥ*; 180 and 179 days, or inversely, precede and follow it. In his theoretical description the sūtrakāra first does as if both parts were equal and of 180 days, and then he discusses which day should be left out.

I shall only mention here the chronological details.

Both, then, the Lātyāyana-Śrauta-Sūtra and the Nidāna-Sūtra take as basis the *savana*-year or round year of 360 days. The N. S. (V, 12, 2) says with reference to this year: *sa eṣa āditya-vatsaro nākṣatra, ādityaḥ khalu śaśvad etāvadbhir ahobhir nakṣatrahni samavaiti*. We may conclude from this passage that in those days the tropical and the sidereal year were considered as identical, and that 360 was the traditionally sanctified number for a year, both considered as tropical and sidereal.

Besides the year of 360 days the sūtras mentioned allow lunar years :

¹ In the first column, dazu die beiden Eröffnungstage 1. 2¹ must be blotted out.

L. Ś. S. IV, 8, 3 and N. S. V, 11, 4 mention a year of 360—6 days and containing months of 27 days; it is called a *nākṣatra* year (above § 3 no. 2a);

L. Ś. S. IV, 8, 4 and N. S. V, 11, 5 mention a year of 360—9 days and containing 13 months; it is called a *nākṣatra trayodaśin* year (§ 3 no. 2b);

L. Ś. S. IV, 8, 5 and N. S. V, 11, 6 mention a year of 360—6 days and containing months of either 30 or 29 days; it is called a *cāndramasa* year (§ 3 no. 3a);

a year of 384 days and containing 13 months of either 30 or 29 days (§ 3 no. 3b) is mentioned in neither sūtra, but is presupposed, as we shall see, in a passage of the Maitrāyaṇī Saṃhitā;

a year of 378 days is mentioned in L. Ś. S. IV, 8, 6 and N. S. V, 12, 6. It is praised in our texts because it possesses references to the three kinds of months, round, synodic and sidereal:

*yasmin viparivatsare sauryo māso, 'tha cāndramo,
nākṣatro na vilupyate, kaḥ svit taṃ veda? kaḥ sa vai? &c.*

Its reference to the traditional round month consists in the fact that it contains groups of sacrifices which last 30 days (e.g. 4 *abhiplava-śaḍlahas* and 1 *prsthya-śaḍaha*); a connexion with the synodic month is brought about by the prescript that the soma-juice should be pressed out on the full-moon days; and its reference to the traditional sidereal month is contained in the number 278 or 14×27 .

Note to § 4. The choice of numbers in the prescripts for the celebration of the gavām ayanam.

The fact that the number 366 is omitted in these rules is the first thing that strikes us; this is to be explained by the supposition that 360 was the traditionally sanctified representation of the (sidereal or tropical) year.

The choice of the number 378 has given rise to many hypotheses.

Thibaut (*Astronomie, Astrologie und Mathematik*, 1899, p. 8—9) has suggested that three years of respectively 360, 360 and 378 were added together as a compromise between the round and real solar year.

According to Weber (Die Vedischen Nachrichten, &c., II, p. 286 note 13) the number $378 = 2 \times 7 \times 27$ contains a reference to the number 7; see above note to § 3.

Ginzel's ingenious theory seems to have found its starting-point in the theory of the *yuga*, as found in the Jyotiṣa-Vedāṅga; here the synodic month was considered to be of $29^{10}/_{31}$ day = 29 d. 12 h. 23 m. 14 s. (for its amount of accuracy, cp. § 2); the sidereal month of $27^{21}/_{67}$ day = 27 d. 7 h. 31 m. 21 s. So then a *yuga* of five years

$$= 5 \times 360 + 30 \text{ d.} = 1830 \text{ d.} = 61 \text{ round months,}$$

$$= 62 \times 29^{10}/_{31} \text{ d.} = 62 \text{ synodic months,}$$

$$= 67 \times 27^{21}/_{67} \text{ d.} = 67 \text{ sidereal months.}$$

Ginzel, then, led by this example, accepts that there has also been in use a *yuga* of $5 \times 378 \text{ d.} = 1890 \text{ days}$, and he supports this hypothesis by the fact that still nowadays the Balinese priests calculate the full-moon days by means of such a cycle. And, indeed, this cycle—which consists of 30 months of 29 days and 34 months of 30 days, or, as I suppose that it was arranged, of 4 lunar years of 13 months and 1 lunar year of 12 months (above § 3 no. 3a & b)—affords a very accurate estimate of the synodical month as equal to $^{1890}/_{64} \text{ days} = 29 \text{ d. } 12 \text{ h. } 45 \text{ m.}$ Moreover, the hypothesis seems to require a chronological system which reckoned with a month of 27 days, so that the year received alternately 13 or 14 of such months (Cp. Āpastamba-Śrauta-Sūtra XII, 27, 1).

What the two Sāmaveda-texts say about this year of 278 days, is very obscure.

Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra calls this year a *tairyagayanika ādityasya*, and Nidāna-Sūtra V, 12, 6 more extensively says: *athāṣṭādaśabhir jyāyān, āditya-samvatsara eva tairvagayaniko bhavaty, ādityaḥ khalu saśvad ekadā śaṃ māśān udātān eti nava cāhāni, tathā dakṣiṇā; tad apy ete ślokā bhavanti: . . . saptaviṃśatim evaiṣa saptahān eti dakṣiṇā, tathodān saptaviṃśatim*; or in Weber's translation: 'Es folgt das um 18 Tage größere Jahr. Dies ist ein Sonnenjahr, sich auf deren Gang nach den beiden Seiten hin beziehend. Die Sonne nämlich geht beständig einmal sechs Monate und neun Tage nördlich, ebenso südlich.

In Bezug hierauf stehen auch folgende śloka: ... er (die Sonne) gehet ja nach Süden fort sieb'nundzwanzig sieben Tag' (189), ebenso auch nach Norden hin.⁴

It is clear that the prosaist and the śloka-writer of this passage were completely ignorant of the subject they were talking about. They may have been good grammarians or ritualists, but had not the slightest notion of the science of the *sāmvatsara*, the chronologist. Their assertions are merely paraphrases, and perhaps mistaken paraphrases, of the term *tairyaḡayanika ādityasya* which occurs in the L. Ś. S.

What does this term itself mean? To arrive at a comprehensible meaning I see no other way than to take this as an elliptical expression for *tairyaḡayanikaḥ sāmvatsara ādityasya sāmvatsarasya*, where *ādityasya* is an adjective with the meaning 'belonging to the Āditya' (cp. Petropolitan Dictionary s. v. 1b); so then the translation would be 'a transgressory year of the solar year', i. e. a year which lasts longer than the round solar year.

§ 5. The references in Yajurveda-texts to the synodic-lunar year of 386 days (above § 3 no. 3b).

In conclusion I proceed to the text which was my mental starting-point, the Maitrāyaṇī Saṃhitā I, 10, 8. This passage has been referred to by Caland in his translation of the Āpastamba-Śrauta-Sūtra VIII, 4, 12—13.¹ It runs in the original as follows:

Rtuyāji vā anyas, cāturmāsya-yājy anyo; yo ,vasanto 'bhūt, prāvṛḡ abhūn, śarad abhūd' iti yajati, sa rtuyājy; atha yas trayodaśaṃ māsam sampādayati, trayodaśaṃ māsam abhiyajate, sa cāturmāsya-yājy, rjūms trīn iṣṭvā, caturtham utsrjeta; rjū dvau parā iṣṭvā tṛtīyam utsrjeta; ye vai trayasā sāmvatsarās, tesāṃ śaṭtriṃśat pūrṇamāsā; yau dvau, tayoś caturviṃśatis; tad ye 'mī śaṭtriṃśaty adhi tān asyāṃ caturviṃśatyām upasampādayaty, eṣa vāva sa trayodaśo māsas, tam evaitat sampādayati, tam abhiyajate.

¹ Das Śrautasūtra des Āpastamba, achtens bis fünfzehntes Buch, aus dem Sanskrit übersetzt. Verhandelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel XXIV No. 2, anno 1924.

Caland has shown by his comparison of this text with Āpastamba-Śrauta-Sūtra VIII, 22, 10 (*trin yjān¹ samvatsarān iṣtvā māsam na yajate...*) that *trin* should be explained as *trin vatsarān*, *deuau* as *deuau vatsarau*, *utsrjeta* both times as *māsam utsrjeta*. Further he takes *caturtham* and *tṛtiyam* as adverbs.

Here *māsam utsrjeta* (he must leave out a month) means, he must postpone a month, he must extend the interval by a month⁴. *Caturtham* (for the fourth time) means, at the time when the fourth course, i. e. the fourth synodical-lunar year, should begin⁴.

So the translation of the passage runs:

It is another who celebrates the seasonal sacrifices, and it is another who brings the *cāturmāsya*-sacrifices. He who sacrifices whilst he thinks: spring has come, the raining season has come, autumn has come, is a person who celebrates the seasonal sacrifices. But he who causes a thirteenth month to arise and celebrates this thirteenth month with sacrifices, is a person who brings the *cāturmāsya*s; after having brought these offerings for three continuous [synodic-lunar] years he has to postpone the sacrifice a month at the time when the fourth course should begin, and having then brought these offerings for two other continuous [synodic-lunar] years he has to postpone the sacrifice a month at the time when the third course should begin. In the first mentioned three years there are 36 full-moon days, and in the last mentioned two years there are 24 full-moon days. When the sacrificer thus adds the *cāturmāsya*-sacrifices which are contained in the 24 full-moon days to the sacrifices belonging to the 36 full-moon days, there takes place what is called the „thirteenth month“, there the sacrificer gives rise to the „thirteenth month“, there he celebrates it⁴.

In this passage we meet with an antithesis between the *cāturmāsya-yajin* and the *ṛtu-yajin*.

The *ṛtuyajin* does not count the lunar months, but he brings successively the *Vaiśvadeva*-, the *Varuṇapraghāsa*-, and the *Sākamedha*-

¹ With Caland; edition: *rtūn*.

sacrifices at the first full-moon day which follows the beginning of spring, summer and autumn. In fact there will be generally a distance of four synodic-lunar months and sometimes of five such months between two successive sacrifices of his; but since he does not count these months, it is of no importance to him.

On the other hand the *cāturmāsya-yājīn* counts the lunar months; for him the order of the intervals of four and five months is regulated by a strict rule. This rule is based on the equations that 1 *yuga* = 61 round months = 1830 days = 30 months of 29 days and 32 months of 30 days = 3 synodic-lunar years with 12 months and 2 such years with 13 months.

So then the celebration of the *cāturmāsya*-sacrifices will be bound to the following calendar in which the columns *A*, *B* and *D* give the synodic-lunar years of 12 months, whilst *C* and *E* give the years which are followed by a *malu-māsa*. The first sub-column contains the serial number of the full-moon days, and the second sub-column shows the serial number of the *yuga*-day.

<i>A</i>		<i>B</i>		<i>C</i>		<i>D</i>		<i>E</i>		
1	1	13	355	25	709	38	1093	50	1447	Vaiśvadeva
2	31	14	385	26	739	39	1123	51	1477	
3	60	15	414	27	768	40	1152	52	1506	
4	90	16	444	28	798	41	1182	53	1536	
5	119	17	473	29	827	42	1211	54	1565	Varuṇapraghāsa
6	149	18	503	30	857	43	1241	55	1595	
7	178	19	532	31	886	44	1270	56	1624	
8	207	20	561	32	915	45	1299	57	1653	
9	237	21	591	33	945	46	1329	58	1683	1st day of Śākamedha
10	266	22	620	34	974	47	1358	59	1712	
11	296	23	650	35	1004	48	1388	60	1742	
12	325	24	679	36	1033	49	1417	61	1771	
				37	1063			62	1801	sacrifice postponed
								1	1831	new cycle

§ 6. Conclusion.

The solution of the different arithmetical problems has given two main results:

There is agreement between the chronological prescripts of the *Sāmaveda*- and *Yajurveda*-texts.

We should be unjust to the ancient Hindu science of chronology, if we were to judge it by the traditional forms of expression with which we meet in the ritualistic *sūtras*.¹

¹ Cf. Van Wijk's judgment on Venkatesh Bapuji Ketkar's historical-chronological work and indirectly on the merits of the ancient Indian chronologists, (*Acta Orientalia*, III, 1 p. 91).

Chandaściti.

Addendum to p. 54 above.

I am indebted to Prof. H. Jacobi for a fine and moreover very plausible suggestion with reference to the translation of the passage *śikṣākalpacchandaścitayas*. I took *citi* as a separate member and translated it by 'the theory of altar-construction (explained in the *Śulba-Sūtras*)'.

Jacobi proposes to consider *chandaściti* as synonymous with the more usual expression *chandoviciti* (metrical science). His translation has the advantage of not transgressing unnecessarily the number of *vedāṅgas*. The term *pitrya* in the *Upaniṣad*-text forced Śaṅkara to mention the *brāddha-kalpa* separately; but for the theory of altar-construction, which is likewise included in *kalpa*, there was no reason for him to do this.

Les formes de l'*Aleph*, du *Mem* et du *Kaph* au XIII^e siècle avant notre ère.

Par

J. Six, Amsterdam.

M. Pierre Montet a eu la bonne chance de voir ses fouilles intelligentes à Byblos récompensées e. a. par une longue inscription en beaux caractères, gravée sur le sarcophage du roi Ahiram, contemporain de Ramses II, que M. René Dussaud a savamment interprétée et commentée et dont il a fait valoir toute l'importance épigraphique, Syria V. p. 135 ss.

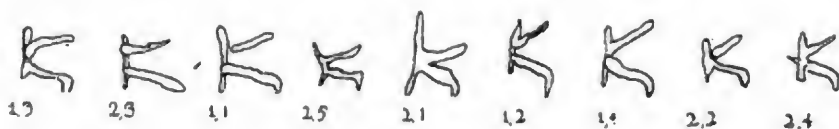
Mais en acceptant avec reconnaissance tout ce qui en résulte de nouveau et d'intéressant, même pour ceux qui, comme moi, ne sont pas des sémitisants, je crois devoir m'inscrire en faux contre la conclusion suivante de M. Dussaud :

„L'*Aleph* des textes Montet présente une forme inattendue. On ne peut plus y reconnaître une tête de bœuf, tout au plus des cornes, et encore seraient-elles dissymétriques, l'une étant droite, l'autre recourbée à son extrémité. Il est donc difficile de voir dans le nom de la lettre *aleph* autre chose qu'un appel acrophonique.“

Certes le docte commentateur a parfaitement raison, en affirmant qu'on ne peut plus y reconnaître une tête de bœuf, mais il serait même difficile d'y voir des cornes. Le trait inférieur, recourbé à son extrémité, n'y ressemble nullement, comme l'auteur l'a, d'ailleurs, bien vu.

Ce trait est certes bien caractéristique. De neuf formes, légèrement différentes entre elles, que mon fils l'architecte G. C. Six a bien voulu dessiner fidèlement, d'après les planches de l'estampage, de Syria

XXXIX—XII, il n'y a qu'une seule à laquelle manque complètement cette courbure.¹



Elle a pourtant dû gêner le ciseau du lapicide, ce qui explique parfaitement sa disparition ultérieure.

Si on la retrouve donc dans les huit autres sans exception, et fort nettement dans la plupart, c'est qu'elle a dû former une part intégrante de la figure. Or le mot *aleph* désigne un bœuf et ce n'est que l'impossibilité de reconnaître un bœuf dans la forme connue jusqu'alors qui avait fait songer à une tête de bœuf à la façon de l'hiéroglyphe égyptien, qui substitue la tête à l'animal entier.

Mais si la forme nouvelle, antérieure de quatre siècles à celle connue jusqu'à l'article de M. Dussaud, ne ressemble nullement à une tête de bœuf, rien n'est plus facile que d'y reconnaître le dessin d'un bœuf, réduit à trois lignes.

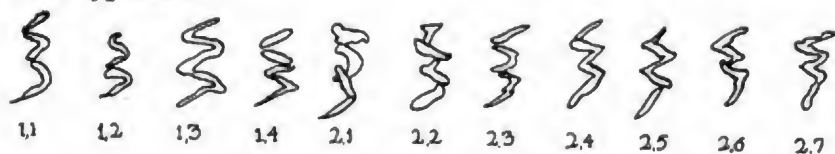
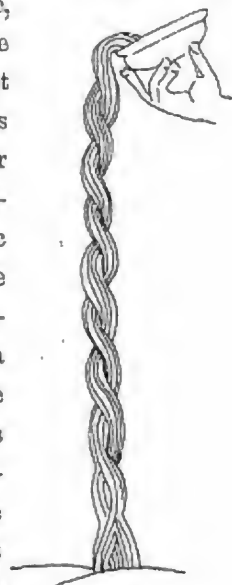
La verticale rend la partie antérieure de la tête jusqu'aux sabots, le trait inférieur le reste du corps, avec les jambes postérieures dans la partie recourbée, le troisième trait, qui monte plus ou moins obliquement, ne peut être que l'énorme corne que portent les bœufs de ces pays.

L'image, il est vrai, n'est pas réaliste, tant s'en faut. Mais réduite à sa forme linéaire la plus simple, elle n'en est pas moins évidente, pour qui sait la regarder.

Il n'en est pas autrement du *mem*. Tant que les zigzags dont il consiste se suivaient horizontalement, on a pu le comparer à l'hiéroglyphe égyptien, image de l'eau, qui désigne le son N. Mais la supposition qu'on a faite, d'après laquelle le *mem* serait un N redoublé, restait toujours assez hasardeuse. Du moment que la forme, de tant de siècles antérieure, est perpendiculaire, la ressemblance est infime.

¹ Les chiffres sous les lettres indiquent les places qu'elles occupent dans les deux lignes de l'inscription, le premier chiffre désignant la ligne.

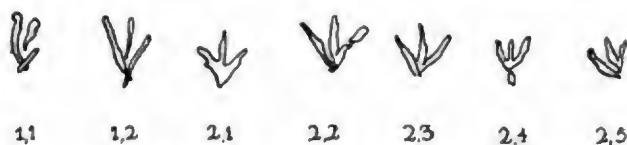
Le hasard a voulu qu'en rendant compte du livre suggestif de M. G. Contenau, *La glyptique Syro-hittite*, j'ai été frappé par son idée que la tresse, je dirais plutôt la torsade, qui se rencontre si souvent depuis l'imagerie chaldéenne jusqu'aux cylindres syro-hittites, est un symbole à valeur religieuse, comme les autres objets qui l'environnent et que j'ai cru pouvoir y reconnaître de l'eau qui coule, en la comparant au liquide qui s'échappe de la phialé avec laquelle Assurbanipal fait une libation sur quatre lions, son butin de chasse.¹ A mon avis cette conjecture se trouve pleinement confirmée par la forme antique du *mem* que nous fait connaître le sarcophage du roi Aḫiram qui, dans toutes les 13 variantes qu'il nous offre, paraît être une réduction à l'état linéaire d'un hiéroglyphe de cette forme, avec le plus d'évidence peut-être dans les exemplaires 2. 1 et 2. 2, mais aussi dans les autres. Il me semble que la lettre et le symbole, chacun de son côté, étayent cette hypothèse.



Reste le *kaph*, dont le nom n'est pas aussi facile à expliquer que le bœuf *aleph* et que le *mem*, où l'on est unanime pour voir de l'eau. Mais soit que *kaph* est unanime pour voir de l'eau. Mais soit que *kaph* 2.8 2.9 veuille dire main, ou même feuille de palmier en éventail, comme une main aux doigts étendus, ainsi que l'a suggéré M. Rohlfs,² une réduction en 3 lignes prendrait facilement la forme que nous trouvons en 7 variantes.

¹ Relief du Musée Britannique. Assyrian Saloon 8. A guide to the Babylonian and Assyrian antiquities, Pl. IV.

² D'après M. Kurt Sethe, *Die neu entdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift*. Göttinger gelehrte Anzeigen 1917, S. 443.



La forme 1.1 se rapprocherait davantage de la main, celles de 2.1, 2.2 le plus de la feuille. En tout cas la comparaison, qu'on a faite de la forme ultérieure avec l'hiéroglyphe égyptien, la branche, n'emporte pas la conviction, puisque précisément la tige, qui causait la ressemblance, manque à la forme antique de la lettre sémitique.

Pour résumer, je crois avoir rendu probable que les formes nouvelles que nous venons d'étudier tendent à prouver qu'elles sont des réductions linéaires d'hiéroglyphes sémitiques, analogues, mais non identiques, à ceux qu'ont inventés les Egyptiens. Ces hiéroglyphes mêmes, antérieurs à la venue des Phéniciens, donc probablement Amorréens,¹ restent à trouver. Espérons que le hasard des fouilles les fera connaître.

J'ajoute que, tandis que l'*aleph* tend déjà à prendre sa forme ultérieure, le *kaph* et le *mem* gardent encore leur forme antique dans l'inscription d'Abibaal, roi de Byblos, sur le trône de la statuette de Sheshonq I, que M. Dussaud a restitué avec tant de sagacité au X^e siècle. Et je ne puis m'empêcher de remarquer que, tandis que le *sadé* manque à l'inscription du XIII^e, la forme qu'il a au X^e est assez différente de celle qu'il a prise par la suite, pour mériter également l'attention des épigraphistes.

Je ne suis pas à même d'éclaircir l'énigme des inscriptions du Sinaï, trouvées par M. Flinders Petrie² en 1905, où M. Alex. H. Gardiner,³ M. Kurt Sethe⁴ et d'autres encore, ont cru pouvoir reconnaître des textes sémitiques, très anciens, écrits en hiéroglyphes égyptiens, mais je crois avoir prouvé que la comparaison qu'on a faite à ce propos de la forme de l'*aleph*, du *kaph* et du *mem* de la stèle de Mésa avec ces hiéroglyphes n'est qu'un mirage.

¹ Diodôre affirme que l'on prétendait en Crète que les lettres grecques tiraient leur origine de prototypes syriens.

² *Researches in Sinaï*, p. 129 ss.



³ *Journal of Egyptian Archeology* III, p. 1 ss.

⁴ *Göttinger gelehrte Anzeigen* 1917, 437 ss.

Zur Geschichte des Silbers und Elektrons.

Von

F. W. von Bissing, Haag.

Sethe hat im Text zu Borchardts Grabdenkmal des Sahure II S. 93 bemerkt, die im Totentempel des Königs Sefhres-Sahure vorkommende Erwähnung des Silbers sei die älteste bisher nachweisbare. Vor dem Mittleren Reich komme das Wort *Haz* (Silber = weißes Metall) nicht vor. Diese Angabe ist dann von G. Moeller in einem Aufsatz in der Orient. Literaturzeitung 1915, 78 f., übernommen worden. Der Verfasser hat leider trotz anscheinender Gelehrsamkeit so flüchtig gearbeitet, daß er aus E. Meyers Geschichte I³ § 225 Anm. den Druckfehler in dem Zitat Petrie Abydos II Taf. XII 27g für 279 mit übernommen hat. Dort steht nämlich über einem Boot, das auf die Außenwand einer Schale aus Bergkristall eingeritzt ist: , was Petrie S. 29 *nuḥ hez hep* las. Meyer sah in den beiden ersten Silben das Wort *Haz*, Silber, was Moeller a. a. O. sehr zweifelhaft findet. Wie immer es sich damit verhalten mag — ein in den Zusammenhang passendes Wort *hpā*, *hāp* oder *hpu* kenne ich nicht, *hpt*, das Ruder, ist weiblich! —, die Schreibung  stimmt zu der ältesten bekannten Form des Wortes, die zweimal bei Petrie Medum Taf. XIII vorliegt. Damit wären wir mindestens bis zur III. Dynastie zurückgeklagt.

Beistimmen kann ich Moeller aber in zwei weiteren Punkten. Einmal, wenn er auf die späten Angaben über Silber aus Unternubien verweist. In der Tat müssen die Ägypter das gerade in ältester Zeit nicht allzu seltene Metall irgendwo in der Nähe gefunden haben. Und man möchte das auch noch für später annehmen. Moeller hat durchaus recht, wenn er betont, daß nicht das ägyptische Wort für Silber aus dem Hethitischen, sondern nur das hethitische *Had* aus dem Ägyptischen entlehnt worden sein kann. Er hätte aber noch auf die merkwürdigen Briefe des Königs von Alasia an den Pharao hinweisen können, in denen der kyprische Herrscher im Tausch


gegen Kupfer Silber zu erhalten wünscht.¹ Das ist um so beachtenswerter, als wir gerade aus Kypros eine große Zahl silberner Schalen, darunter auch ein echt ägyptisches Stück, besitzen.² Sethe hat a. a. O. mit Recht bemerkt, daß in den Inschriften des Sphrestempels die Göttin von Eileithyia-El Kab dem König die Gewinnung von Silber wie von Gold verspricht. Man wird danach annehmen dürfen, daß in jenen Metall führenden Bergen, die von den Küstenstrichen des nördlichen Roten Meeres bis an die Grenze des Sudan reichen, auch Silber vorkam. In der Tat erwähnt die geologische Übersicht, die die ägyptische Regierung 1912 herausgegeben hat, 'an analysis of galena from near Safāja-Bay in the eastern desert yielded a small amount of silver'. Mit Safāja-Bay kann wohl nur die Bucht gegenüber der Insel Safaga etwas südlich Ras Abu Somer und nicht allzu weit von den Goldminen am Mons Claudianus gemeint sein. Daß die Silberausbeute in der östlichen Wüste noch im Neuen Reich fortbestand, könnte man aus der von Sethe a. a. O. hervorgehobenen Tatsache ableiten, daß damals gerade der Eileithyia im Unterschied zu anderen Göttern Silber und Gold dargebracht wurden. Nach Herodot IV, 166 soll Aryandes als Statthalter Ägyptens Silbermünzen von hohem Feingehalt ausgeprägt haben, die noch länger im Umlauf blieben. (Hesych s. v. 'Αροανδρινόν.) Man hat den Text aber mißverstanden,³ wenn man ihm die Erfindung dieses Verfahrens zuschrieb; im Gegenteil wird Aryandes sich einer in Ägypten einheimischen Technik bedient haben, um Silbermünzen herzustellen, die an Feingehalt mit den Goldmünzen des Dareios wetteiferten.

Ob dies Verfahren in irgendwelcher Beziehung zu dem häufigen Vorkommen von Elektron im ägyptischen Goldgebiet gestanden hat und ursprünglich vielleicht nur aus dem Elektron Gold möglichst rein ausscheiden sollte, stehe dahin. Jedenfalls hat lange Zeit, min-

¹ Siehe die in Knudtzon-Webers Ausgabe der El Amarna-Tafeln gegebenen Übersetzungen.





² Siehe die Zusammenstellung dieser Schalen in meinem Aufsatz über die phoinikischen Metallschalen im Jahrb. des Arch. Inst. XXXVIII/IX.

³ Fitzler, Steinbrüche und Bergwerke im ptolem. Ägypten, S. 7.

destens bis in das Neue Reich, wie die Analysen von Berthelot und anderen gezeigt haben,¹ das ägyptische Gold 20—25 % Silbergehalt, den Gehalt also, den das Altertum dem Elektron zuschrieb. Ägyptisch hieß dies Metall *Zem*, im Unterschied von dem dunkler gefärbten *Nub*, Gold. Die älteren Ägyptologen, wie Déveria in den *Mémoires* I S. 291, 295, 317, lasen die Gruppe richtig, bis Chabas in seiner Abhandlung über den alten Namen von Theben (*Euvres diverses* II S. 273 ff.) für den Stadtnamen die Lesung *Uás* erwies. Diese übertrug nun zwar nicht Chabas selbst (vergl. seine *Études sur l'antiquité hist.* S. 18), aber doch die Mehrzahl der Ägyptologen auch auf den anscheinend mit dem gleichen Wortzeichen geschriebenen Metallnamen. Erst 1904 hat Gardiner in der *Ag. Zeitschrift* S. 73 ff. die alte Lesung *Zem* als die einzig mögliche erwiesen, und Sethe in der *Ag. Zeitschrift* 1907 S. 132 dann auch gezeigt, daß die beiden Zepterformen im Stadtnamen von Theben und im Namen des Metalls keineswegs identisch seien. Dennoch glaubte Wiedemann (*Das alte Ägypten* S. 344) an der Lesung *Uasem*, *Asem* festhalten zu müssen, weil das ägyptische Wort griechisch als *ἄσσημος* wiedergegeben würde. Allein bei dieser von Pleyte in den *Mededelingen der Amsterd. Akad.* 3 Ser. III S. 211 ff. aufgestellten Ansicht waltet ein seltsames Mißverständnis vor. An keiner Stelle, das bestätigt auch Wiedemanns „Sammlung ägyptischer Wörter, welche von klassischen Autoren umschrieben sind“, tritt *ἄσσημος* etwa für ägyptisches  ein. Das griechische Wort liest man u. a. bei Herodot IX 41, wo von den Schätzen des Artabazos die Rede ist: gemünztes (*ἐπίσσημος*) und ungemünztes (*ἄσσημος*) Gold sei in Hülle und Fülle vorhanden. Euripides *Ion* 8 wird Athen eine *οὐκ ἄσσημος πόλις* genannt,

¹ *Annales du serv. des antiquit. d'Égypte* II, 157 ff. und in verschiedenen Arbeiten Petries, z. B. *Royal tombs* II S. 40. Merkwürdig ist das Verhältnis von Silber und Elektron in den älteren Funden. In der vordynastischen Zeit tritt es verhältnismäßig häufig auf, wir kennen silberne Ringe, Perlen, Schmuckstücke, einen Dolch, Gefäßverschlüsse, Löffel; dann, in den frühen Königsgräbern, verschwindet es fast ganz, wird seit dem M. R. wieder häufiger, bleibt aber immer noch seltener als Elektron und auch als Gold. Seit der XVIII. Dynastie wird es häufig, bekanntlich sinkt gegen Ende dieser Zeit sein Wert unter den des Goldes. Für die antiken Zeugnisse über Elektros und Elektron s. Pauly-Wissowa s. v. (Blümner).

Phoinissen III 2 heißen die Waffen des Amphiaraios ἄσημα, weil er kein Schildzeichen trägt, im Herakles 849 heißt der Alkide οὐκ ἄσημος. Ganz besonders klar ist eine Stelle bei Thukydides II, 13, 3f., wo von den Schätzen Athens im Peloponnesischen Krieg, dem Silber und ungemünzten Gold die Rede ist und das erstere offenbar für gemünztes Geld schlechthin steht. Und ganz ähnlich wird ἄσημος bei demselben Autor VI, 8, i gebraucht. Und auch in späterer Zeit ist nach dem Ausweis von Preisigkes Fachwörterbuch und seinem Handwörterbuch ἄσημος nie etwas anderes als ‚ohne Zeichen‘. Es ist also vollkommen ausgeschlossen, in ἄσημος an irgendeiner Stelle die Umschrift eines Fremdwortes zu sehen, es ist eine völlig regelmäßige griechische Bildung, in der das α privativum allezeit sogar sehr lebhaft empfunden wird. Wie Netolitzki in der Phil. Wochenschrift 1921, S. 1923 f. unter Berufung auf Wiedemann das Umgekehrte hat beweisen wollen, ist unverständlich.

Chabas hatte unter Berufung auf die Inschrift von Rosette, die  mit χρυσός (Z. 8 = Z. 41) und die Inschrift von Kanopos, die  mit χρυσός wiedergab (Z. 29 = Z. 59), auf die Identität beider Bezeichnungen geschlossen, die sich ihm beim Studium der Inschriften zu bestätigen schienen. Immerhin bemerkt er: „Il n'est pas impossible que, dans la technique de métallurgie égyptienne, il n'y eût quelque distinction entre  et .“ In der Tat wäre es sonderbar, wenn man von allem Anfang an und in durchaus sachlichen Texten ein und dasselbe Metall mit zwei ganz verschiedenen Worten bezeichnet haben sollte. Den richtigen Weg hat schon Dümichen, Ag. Zeitschrift 1872, 46, meiner Ansicht nach gewiesen: in der Ptolemäerzeit, ja schon in der Saitenzeit, ist das Wort *Zem* nicht mehr lebendig, man versteht es damals durchweg, reines Gold herzustellen, und so wird *Zem* synonym mit *Nub*. Und nicht viel anders ist es vielleicht mit dem griechischen Wort. Das alte ἤλεκτρος ist schon zu Herodots Zeit als Metallname nicht mehr lebendig: es ist als ἤλεκτρον zum Namen des Bernsteins geworden. Die ptolemäischen Stellen können also aus doppeltem Grund nicht gegen Lepsius' Deutung von *Zem* als Elektrons, Metall, angeführt werden.

Beiträge zur Kenntnis der Pekingersprache.

Von

Dr. L. Woitsch, Wien.

In den folgenden Zeilen gebe ich eine Reihe von meist noch unbekannten Ausdrücken der Pekingersprache.

Die Nummernangaben beziehen sich auf das chinesisch-englische Wörterbuch von H. A. Giles.

嘴飄 *tsui³-p'iao¹* sagt man vom Pferde, wenn es, den Zügeldruck stärker verspürend, den Kopf nach links und rechts wirft.

分道子 *fên¹-tao⁴-tzü³* die Scheitelabteilung der Frauenfrisur.

吃烟向裡抽 *ch'ih¹-yen¹ hsiang⁴-li³ ch'ou¹* beim Rauchen inhalieren.

針鼻 *chên¹-pi²* Nadelöhr.

打腦鑿 *ta³-nao³-tso⁴* Kopfnüsse austheilen.

百葉肝子 *po²-yeh⁴-tu⁴-tzü³* der Blättermagen der Wiederkäuer.

左撇子 *tso³-pieh¹-tzü³* Linkshänder.

帽沿子 *mao⁴-yen²-tzü³* der umstülpbare Rand der Mütze, daher auch die an der Mütze angebrachten Ohrschalen. Für die letzteren sind auch die folgenden Ausdrücke gebräuchlich: 腦包沿子 *nao³-pao¹-yen²-tzü³* und 臥兔帽沿子 *wo⁴-t'u⁴-mao⁴-yen²-tzü³*.

Sprachlich bemerkenswert durch die Reduplikation (des Numerativs) ist folgender Ausdruck: 一塊塊水的處 *i¹-kuai⁴-kuai⁴-shui³-ti¹-ch'u⁴* ein Platz, auf dem sich da und dort eine Wasserlache befindet. So sagt man auch: 在海上有個個島 *tsai⁴-hai³-shang⁴-yu³ kē⁴-kē⁴-tao³* im Meere sah man hier und da Inseln, 在街上

有個個石頭 *tsai⁴-chieh¹-shang⁴ yu³ kē⁴-kē⁴-shih²-t'ou²* auf der Straße lagen da und dort Steine.

落了枕了 *lao⁴-la¹ chên³ la¹* vom Genickpolster abrutschen.

擦子 *t'sa¹-tzu³* (mandschurisch: *sase*) Name eines kühlenden Getränkes.

鐵渣子 *t'ieh²-cha¹-tzu³* Hammerschlag.

射箭中把子 *shih²-chien⁴-chung¹ pa²-tzu³* ins Schwarze treffen.

網油 *kang¹-yu²* Eingeweidefett.

牙花腫了 *ya²-hua¹ chung³-la¹* eine Zahngeschwulst haben.

豹花點子馬 *pao⁴-hua¹ tien²-tzu³ ma³* ein getigertes Pferd.

號烟 *hao⁴-yen¹* Rauchsignale geben.

打蹬兒 *ta²-têng⁴-êrl²* mit vollem Munde, daher undeutlich sprechen.

弓拿子 *kung¹-na²-tzu³* die beiden Enden des Bogens, an denen die Bogensehne befestigt ist.

拿弓拿子 *na² kung¹-na²-tzu³* den Bogen spannen.

草把子 *t'sao²-pa⁴-tzu³* Grasbündel als Zeichen verbotenen Eintrittes.

去臉子 *ch'ü⁴-lien³-tzu³* sich von jemanden (aus Zorn oder Ekel) abwenden.

鏟床子 *hsüan⁴-ch'uang²-tzu³* Drehbank.

毛邊衣服 *mao²-pien¹-i¹-fu²* nicht eingesäumte Kleider.

塞門 *sai⁴-mên²* ein Paravent, um den Wind von der Türe her abzuhalten.

萬萬無疆 *wan⁴-wan⁴-wu²-chiang¹* ad multos annos!

寶頂 *pao²-ting²* Grab von Beamten und Reichen.

小叻兒 *hsiao³ narl²* Klageknaben bei Mandschubegräbnissen.

窩兒忿 *wörl¹-fên⁴* Streit im eigenen Lager.

益母草 *i⁴-mu³ t'sao²* Mutterkraut.

益母膏 *i⁴-mu³-kao¹* Mutterkrautsalbe.

童兒 (Giles 12.299: a boy) *t'ur¹²* werden auch die bei Leichenbegängnissen zur Anwendung kommenden Papierpuppen genannt.

二五眼 *êr¹⁴-wu³-yen³* eine bestimmte Art Kuchen; ziemlich dumm.

指着兒 *chih³-chaor¹* den Kniff angeben (z. B. bei mathematischen Aufgaben, beim Schachspiel).

着着落後 *chao¹-chao¹ lo⁴-hou⁴* (im Fortschritt) zurückbleiben (wie die Chinesen).

死求白賴 (*szü³ ch'iu³ pai³ lai⁴*) bestimmt, unausweichlich wird in Peking *szü³-ch'ü²-pai²-lieh¹* gesprochen.

Man beachte den ersten Ton in: 你把扇子扇一扇 *ni³ pa¹ shan⁴-tzü³ shan¹-i⁴-shan¹*.

昧 *mei³* (Giles 7733) wird auch *mi⁴* gesprochen, so in 拾金不昧 *shih²-chin¹ pu²-mi⁴*. Diese Redensart geht zurück auf einen besonders redlichen Besitzer einer Badeanstalt außerhalb des Ch'ien-mên und wird jetzt auch in Geschäftsläden im Sinne von ,wir geben vergessene Gegenstände zurück' gebraucht.

剥 *po¹* (Giles 9353) hat neben dieser Aussprache und *pao¹* auch die Aussprache *pa¹*. 剥皮 *pao¹-p'ü²* das Fell (wirklich) abziehen, *pa¹-p'ü²* figürlich.

直了眼了 *chih³-la¹ yen³ la¹* 1. seine Augen stecken lassen (beim Anblick eines Mädchens), 2. mit seinem Latein zu Ende sein.

吹鼓手的 *ch'ui¹-ku³-shou³-ti¹* Musikanten, Pekingisch für 吹手 *chui¹-shou³*.

半束子 *pan⁴-la²-tzü³* halb gut, halb schlecht.

却又來 *ch'üeh⁴ yu⁴ lai²* als Eingangsphrase gebraucht, wenn man jemand (etwas spöttisch) vom Gegenteil überzeugen will, etwa: ,Nun sieh einmal'

制子 *chih⁴-tzü³* Schleuderstein (ein Turngerät).

童養 wird nicht *t'ung²-yang³*, sondern *t'uan²-yüan²* gesprochen.

麵肥 *mien⁴-fei²* Sauerteig.

繡墩 (Giles 4680) *hsiao⁴-tun¹* ist ein porzellanener Stuhl von der Form eines Fasses, durchbrochen gearbeitet und mit Blumen bemalt.

門鼻 *mên²-p'i²* das (Mauer-) Loch, in welchem der Türriegel hin und her geht.

胎裡紅 *t'ai¹-li³ hung²* in Reichtum geboren.

Die korrekteste Aussprache von **阿堵** ist *a⁴-tu²*. In der Bedeutung ‚Geld‘ wird meist wohl **阿堵物** *a⁴-tu²-wu⁴* gebraucht.

發條 *fa¹-tiao²* Metallfeder (z. B. einer Uhr).

砂藥 *sha¹-yao⁴* Arznei gegen die Krankheiten des Hochsommers.

掖 *yeh⁴* wird auch *yeh⁴* gesprochen und mit **壓** gebraucht, so in **靴壓子** *hsieh¹-yeh¹-tzu³* Stiefelbrieftasche und **壓起衣裳** *yeh¹-ch' i³ i¹-shang¹* die Kleider (bei Regen) hinaufnehmen.

包頭的 *pao¹-t'ou²-ti¹* als Frau verkleidet sein (von Schauspielern u. dgl.). Man vergleiche hiezu Giles 11.441, al. 13.

Sogenannte **繞口令** sind bis jetzt wenige bekannt geworden. Sie sind literarisch wohl ohne Bedeutung, aber dadurch interessant, daß sie zeigen, wie es die chinesische Sprache anstellt, um dort, wo wir den Zweck, nämlich die Zungenentgleisung, durch ungewöhnliche Konsonantenhäufungen zu erreichen streben, den gleichen Zweck durch möglichst homophone Worte in verschiedenen Tönen zu erreichen. Ich teile im nachstehenden einige *jao-k'ou-ling* mit und gebe auch die Übersetzung, da diese vielleicht gewünscht werden könnte.

有一個癩子。拿了個碟子。去偷茄子。種地的老爺子。看見癩子。偷茄子。拿了個木橛子。趕着打癩子。癩子怕挨木橛子。嚇的扔了碟子。也沒偷成茄子。差點兒。挨一橛子。

yu³ i¹ kē⁴ ch'üeh²-tzu³, na² la¹ kē⁴ tieh²-tzu³, ch'ü¹ t'ou¹ ch'ieh²-tzu³, chung⁴-ti⁴-ti¹ lao²-yeh²-tzu³, k'an⁴-chien⁴ ch'üeh²-tzu³ t'ou¹ ch'ieh²-tzu³, na²-la¹ kē⁴ mu⁴-ch'üeh²-tzu³, kan³-cho² ta³ ch'üeh²-tzu³, ch'üeh²-

tsü³ p'a⁴ ai² mu⁴-chüeh²-trü³, hsiu⁴-ti' jêng¹-la' tieh²-trü³, yeh³ mei²
t'ou' ch'êng² ch'ieh²-trü³, ch'a' tien²-êrl², ai² i' chüeh²-tsü³.

Hinkefuß nahm einen Korb und ging Eierpflanzen stehlen. Ein Bauersmann aber sah Hinkefuß und eilte, Hinkefuß durchzuprügeln. Hinkefuß fürchtete die Prügel und warf vor Angst den Korb weg und konnte so den Diebstahl nicht ausführen. Es hätte nicht viel gefehlt und Hinkefuß hätte seine Prügel abbekommen.

張結巴。李結巴。一到河裡摸鯽瓜。張結巴說。
我摸的鯽瓜大。李結巴說。我摸了個大鯽瓜。

chang' chieh²-pa', li³ chieh²-pa', i' tao⁴-hê²-li³ mo' chi⁴-kua',
chang' chieh²-pa' shuo', wo³ mo'-ti' chi⁴-kua' ta', li³ chieh²-pa' shuo',
wo³ mo'-la' kê⁴ ta' chi⁴-kua'.

Der Stotterer Chang und der Stotterer Li gingen mitsammen zum Flusse, um Karpfen zu fangen. Der Stotterer Chang sagte: ‚Der von mir gefangene Karpfen ist groß.‘ Der Stotterer Li sagte: ‚Und ich habe einen großen Karpfen gefangen.‘

出前門走七步。撿塊雞皮。補皮褲。不出前門不
走七步。不撿雞皮。不補皮褲。

ch'u' ch'ien²-mên² tsou³ chi' pu⁴, chien³ kuai⁴ chi' p'i², pu³ p'i²-
k'u⁴, pu² ch'u' ch'ien²-mên² pu' tsou³ chi' pu⁴, pu' chien³ chi'-p'i²,
pu' pu³ p'i² k'u⁴.

Ich ging zum Ch'ien-mên ein paar Schritte hinaus, um ein Stück Hühnerhautleder zu suchen, um meine Lederhosen zu flicken. Wäre ich nicht zum Ch'ien-mên ein paar Schritte hinausgegangen, um ein Stück Hühnerhautleder zu suchen, wären meine Lederhosen nicht geflickt worden.

山前有個藍靛臉。山後有個臉靛藍。二人高高
山山去。此臉不知山前藍靛臉的臉藍。不知山後臉
靛藍的臉藍。

shan'-ch'ien² yu³ kâ⁴ lan²-tien⁴-lien³, shan'-hou⁴ yu³ kê⁴ lien²-
tien⁴-lan², êrl⁴-jên² kao¹-kao¹ shan'-shan' ch'ü⁴, pi²-lien³ pu²-chih¹

shan'-ch'ien² lan²-tien⁴-lien²-ti' lien² lan², pu²-chih' shan'-hou⁴ lien². tien⁴-lan²-ti' lien² lan².

Vor dem Berge war (ein Mann, der hatte) blau wie Indigo ein Gesicht. Hinter dem Berge war ein Mann mit einem Gesicht wie Indigo blau. Zwei Leute, die in die Berge stiegen, wußten beim Vergleiche der Gesichter nicht, war vor dem Berge das Gesicht blau wie Indigo das blaue Gesicht, oder war hinter dem Berge das Gesicht wie Indigo blau das Gesicht in Blau.

出西門走十步。撿了個雞皮補皮褲。是雞皮補皮褲。不是雞皮不必補皮褲。

ch'w' hsi'-mên² tsou² shih²-pu⁴, chien²-la' kê⁴ chi'-p'i² pu² p'i²-k'u⁴, shih⁴ chi'-p'i² pu² p'i²-k'u⁴, pu²-shih⁴ chi'-p'i² pu²-pi⁴ pu² p'i²-k'u⁴.

Ich gehe zum Westtor ein paar Schritte hinaus und suche ein Stück Hühnerhautleder, um meine Lederhosen zu flicken. Gibt es Hühnerhautleder, so flicke ich die Lederhosen. Gibt es kein Hühnerhautleder, so kann ich meine Lederhosen nicht flicken.

吃葡萄。不吐葡萄皮。不吃葡萄。倒吐葡萄皮。

ch'ih' p'u²-t'ao², pu²-chih' p'u²-t'ao²-p'i², pu²-ch'ih' p'u²-t'ao², lao² pu²-ch'ih' p'u²-t'ao²-p'i².

Ißt du Weintrauben, so spucke die Traubenbälge nicht aus. Du ißt aber keine Weintrauben, wenn du die Traubenbälge ausspuckst.

他能說的死漢子翻了身 *t'a' nêng²-shuo¹-ti' szü²-han²-tzü² fan'-la' shên'* die Gewalt seiner Rede könnte selbst Tote erwecken. Man vergleiche hiezu unser ‚sich im Grabe umdrehen‘, das aber in einem ganz anderen Sinne verstanden wird.

Zu unserem bekannten Wiegenlied, das mit ‚Eia popeia‘ beginnt, sei auf das chinesische 白布呵 *pai²-pu⁴-a'* aufmerksam gemacht, mit dem man kleine Kinder einschläfert.

Nr. 2620 出口, to leave port; to export bedeutet auch ‚in die Mongolei reisen‘, nämlich von Peking über Kalgan (張家口); z. B.: 我得 (*tei²*) 出一盪口.

東一處西一處的亂叫 ,von allen Seiten eindringendes Geschrei'.

Nr. 11.444 偷針 ,styes on the upper eyelids' ist nicht ohne weiteres verständlich. Die Bedeutung kommt daher, daß die Chinesen glauben, das Stehlen von Nadeln ziehe als Strafe Augenweh nach sich. Daher auch deutlicher 偷針眼 ,wehe (entzündete) Augen infolge Nadelstehlehs'.

假着子 (der Akzent auf *tzü*³) ,Kinder unterschieben', bildlich für ,die Tatsachen verdrehen, falsche Tatsachen anführen'.

Nr. 6067 隔 wird *chieh*² gesprochen in 隔手 ,nichts zu tun haben mit einer Sache', z.B.: 辦甚麼事我們都不隔手的 ,es gibt keine Unternehmung, mit der wir uns nicht befassen würden'.

Nr. 4291 項 *hsiang*⁴ wird *hang*⁴ gesprochen in der Verbindung 有這麼項人 ,es gibt derlei Leute'. Goodrich (Pocket Dictionary) gibt statt des vierten Tones den ersten an.

抹布 wird *ma*³-*pu*⁴ gesprochen (Akzent auf *ma*³).

掃蹄 *sao*³-*t'i*² (Akzent auf *t'i*²) mit den Hufen scharren.

一日只穀一日過日 ,von der Hand in den Mund leben'.

木瘤 ein Knorren im Holz.

老秋狐 eine häßliche Alte.

墁刀 *man*⁴-*tao*¹ Maurerkelle.

蜜狗子 eine Mustela-Art (Iltis?).

行的事左了 ,das ist verkehrt gemacht'.

Ad Nr. 4922 und 9418: 琥珀 wird *hu*³-*pa*¹ gesprochen und nicht *hu*³-*p'o*⁴.

猪驚骨 ein bestimmter Halswirbelknochen des Schweines. Man hängt ihn vor dem Bette kleiner Kinder auf, weil sie sich dann nicht fürchten. Man läßt ihn kleine Kinder mit sich tragen. Sie werden dann nicht vergeßlich.

Zu Nr. 1627 尖嘴縮腮 ,lantern-jawed; hatchet-faced' sei die Redensart erwähnt 惱了嘴尖 ,vor Zorn den Mund spitzen'.

你癩毛兒 *ni³ lai⁴-mao¹l³* ein Schimpfwort.

扒山虎 Name einer Pflanze.

曬白光 in der Sonne (Wäsche) bleichen.

飛金 *fei¹-chin¹* Blattgold.

跳蛋 *ch'ai²-tan⁴* sagt man von der Paarung der Hühner. Man vergleiche unseren ähnlichen Ausdruck „der Hahn tritt die Henne“.

Zu den von mir schon anderwärts gegebenen Beispielen der Numerativreduplikation will ich ergänzend noch folgendes Beispiel erwähnen: 一陣陣雨 ein in Unterbrechungen niedergehender Regenschauer.

雞將生蛋時咯 (*k'a*) 蛋聲 singt das Huhn, so legt's ein Ei.

打疙瘩 einen Knoten schürzen. 不打緊的疙瘩 ein leicht geschürzter Knoten.

震耳 *chên⁴-êrl³* (Akzent auf *êrl³*) das Nachklingen in den Ohren (nach einem Donnerschlag).

Die Redensart 傾盆不歇大雨 entspricht genau unserem „es schüttet wie aus Schaffeln“.

屁話 leeres Gewäsch.

月城 *yüeh⁴-ch'êng²* (Akzent auf *yüeh⁴*) heißt die halbmondförmige Rundung der Stadtmauer, bzw. der Platz innerhalb derselben vor den Stadttoren. In der Schriftsprache 甕圈.

放屁虫 sagt man vom Abgehen von Eingeweidewürmern, speziell vom Bandwurm. Letzterer heißt 屁板虫.

Nr. 1590 濺 *chien⁴* wird auch vom Sprühen der Funken beim Schmieden (打) des heißen Eisens (開鐵) gebraucht. Der sich beim Schmieden bildende Hammerschlag heißt 鐵渣子, welchen Ausdruck ich bereits bei einer früheren Gelegenheit erwähnt habe.

牙花 *ya²-hua¹* (Akzent auf *ya²*) Zahnstein.

狗奶子 Sauerdorn (*Berberis vulgaris* L.). Der rotgelbe Absud 狗奶子水 wird zum Färben von Mehlspeisen verwendet.

火礮包 *huo³-lien²-pao¹* (Akzent auf der ersten und dritten Silbe) Steinfeuerzeug.

小舌 und **小舌子** *hsiao³-shê²* und *hsiao³-shê²-tzü³* (Akzent auf *shê²*) das Gaumenzäpfchen.

鍋烟子 *kuo¹-yen¹-tzü³* (Akzent auf *yen¹*) der Rußbelag auf Töpfen.

奔樓頭 *pên¹-lou²-t'ou²* (Akzent auf der ersten und dritten Silbe) ein Mensch mit auffallend langem Hals.

說話綿纏 *shuo¹-hua⁴ mien² ch'an²* (Akzent auf *hua⁴* und *ch'an²*) ,endlose Reden führen'.

Ad Nr. 4587: **信口** *hsin⁴-k'ou³* (Akzent auf *k'ou³*) bedeutet auch: ,ohne sich ein Blatt vor den Mund zu nehmen'.

墨鏡 *mo⁴-ching⁴* (Akzent auf *mo⁴*) Rauchbrillen, Schneebrillen.

綿 *mien²* (Nr. 7884) bedeutet auch ,Streifen, Wolken im Glase', z. B. **這個墨鏡有點兒綿**, diese Rauchbrillen sind etwas wolkig'. Ebenso gebraucht **綿的** *mien²-ti¹*.

沿海龍 *yen²-hai²-lung²* (Akzent auf der ersten und dritten Silbe) eine bestimmte Kleiderborte.

臭李子 *ch'ou⁴-li²-tzü³* (Akzent auf *li²*) die Beeren des wilden Weines, als adstringierendes Mittel bei Durchfall gebraucht.

Ad Nr. 8545 **爬子** *p'a²-tzü³* Rechen (landwirtschaftliches Gerät).

木溜子 *mu⁴-liu⁴-tzü³* (Akzent auf *mu⁴*) eine Holzrinne.

打隔 *ta²-kê²* (Akzent auf *kê²*) Magenwinde lassen.

自本自立的 *tzü⁴-pên²-tzü⁴-li⁴-ti¹* (Akzent auf *pên²* und *li²*) aus eigener Kraft.

Zu Nr. 4624 **行人情** to send complimentary presents: **行人情去** eine visite d'étiquette machen, gelegentlich welcher man solche Geschenke überreicht.

Bezüglich **指** gibt Giles (Nr. 1791) nur den dritten Ton. Goodrich hat auch den ersten und zweiten Ton. Aber auch der vierte Ton existiert, und zwar in der Redensart **指** (*chih⁴*) **桑說槐**.

對路的貨 *tui⁴-lu⁴-ti⁴ huo⁴* (Akzent auf *lu⁴* und *huo⁴*) zusagende Waren. Man bemerke folgende Konstruktion: **這個貨對我們兩下裏的路** diese Waren konvenieren uns beiden.

Ad Nr. 7733: **眯起來** wird in Peking stets *mi⁴-ch'i³-lai²* (Akzent auf *mi⁴*) gesprochen und nicht *mei⁴-ch'i³-lai²*. Der sonst äußerst zuverlässige Goodrich gibt als Aussprache **眯** = *mei³* an.

Ad Nr. 13.282: **打印子** *ta³ yin⁴-tzu³* (Akzent auf *yin⁴*) ein Darlehen abzahlen.

Nr. 10.494: **打板子** ,to bamboo' bedeutet außerdem, ein Laufbrett, einen Steg legen'.

Zu Nr. 3506 **分心:實在叫您分心** ,ich habe Sie wirklich in Anspruch genommen' (als Entschuldigungsphrase gebraucht).

Ad Nr. 8759: **卑微** wird in Peking *pi⁴-wei⁴* (Akzent auf *pi⁴*) gesprochen.

尿布 *niao⁴-pu⁴* Windel.

牛心的,牛强着,牛着心 eigensinnig, hartnäckig.

牛流清鼻子了 ,dem Rind rinnt der Rotz aus der Nase'.

Ad Nr. 5179: Zu **晦氣** und **晦氣星進命** möchte ich ergänzend bemerken, daß mit **晦氣星** auch die weißen Flecken auf den Fingernägeln (bei uns Glücksflecken genannt) bezeichnet werden.

死窓戶 *szü³ ch'uang⁴-hu⁴* ein eingelassenes Fenster (nicht zu öffnen).

Ad Nr. 12.183: **退回去** bedeutet nicht allein ,to pay back — e. g. bargain money', sondern auch ,zurückweisen', z. B. **若有毛病您可以給** (*kei³*) **我退回去** (von beanstandeten Waren).

皮鳥喇 *p'i²-niao³-la⁴* (Akzent auf *p'i²*) eine Art Überschuhe für die Winterzeit.

Ad Nr. 6533: **打一滾** *ta³-i⁴-kun³*. Gebräuchlicher ist **打滾兒** *ta³-kur³* (Akzent auf *kur³*).

綿之人 *mien²-chih⁴-jên²* (Akzent auf *mien²*) ein langweiliger Schwätzer.

雀盲眼 *shêng³-mang²-yen³* an Nachtnebel leiden.

Die Zusammenstellung 文威勇仁信 enthält die Aufzählung der fünf Eigenschaften des Haushahnes. Hierin bedeutet 文 Stimme.

Ad Nr. 1817: 不至於...麼 ist mit, will not...?, would not...?, might not...? wohl zu farblos übersetzt. 我若是拿着你的信去, 他不至於不肯把銀子交給 (*kei³*) 我呀, Wenn ich auch deinen Brief mitnehme, wird er mir am Ende doch das Geld gar nicht geben wollen?

Unter Nr. 8650, bezw. 8659 fehlt die Bedeutung ‚die Seitenteile eines Schuhs‘. In übertragenem Sinne gebraucht in 船幫 *ch'uan²-pang¹* ‚Schiffsrand‘.

到新近 *tao⁴-hsin¹-chin⁴* (Akzent auf *hsin¹*) ‚kürzlich‘ fehlt bei Giles und wäre daher aufzunehmen.

洗澡 *hsi³-tsao³* (Akzent auf *tsao³*) ist kein Binom im eigentlichen Sinne. Man sagt z. B.: 洗了個澡了, ich habe ein Bad genommen‘.

Zu Nr. 5184: 會子, an interval‘ ist zu bemerken, daß auch hier *hui³* (und nicht *hui⁴*) zu sprechen ist.

唱明了話 *chang⁴-ming²-la¹ hua⁴* eine Unterredung zu Ende führen.

Nr. 1133: 挾制, to oppress‘, wird in Peking *hsia²-chih⁴* (Akzent auf *hsia²*) gesprochen.

馬牙子瘡 *ma³-ya²-tzü³-ch'uang¹* (Akzent auf *ya²* und *ch'uang¹*) Name einer Kinderkrankheit (eines Mundausschlages).

馬杌子 *ma³-wu⁴-tzü³* (Akzent auf *wu⁴*) ein Auftritt (er kann sich ohne einen Auftritt nicht mehr auf das Pferd schwingen).

Interessant wegen der Wortstellung ist der Ausdruck 吃狼過多了 *ch'ih¹ hên³ kuo⁴-to¹ la¹* sich überessen haben.

草烏 *t'sao³-wu¹* Teufelswurz (Aconitum), früher zum Vergiften der Pfeile verwendet.

石滾子 *shih²-kun³-tzü³* (Akzent auf *kun³*) Name einer in der Landwirtschaft gebrauchten Walze.

Zu Nr. 8510: **巴掌**: **皮巴掌** ein (ehemals) in der Falknerei gebrauchter Lederhandschuh. Man unterscheidet **三指子** und **五指子**.

Zu Nr. 145: **乍陽乍陰** *cha⁴-yang²-cha⁴-yin¹* in plötzlicher Änderung.

喇咕 (auch **喇咕** geschrieben) *la¹-ku¹* ein Insekt, welches, gedörrt und zu Mehl zerrieben, zur Bereitung einer Suppe verwendet wird. Es wird sich wohl um ein Insekt aus der Familie der Acrididae handeln.

„Die Sterne szintillieren“ kann übersetzt werden mit **星光動不定** oder auch mit **星展眼**.

Ad Nr. 3251: **癱手子** Krampf in der Hand, so daß man die Faust nicht mehr öffnen kann.

Man bemerke die eigentümliche Pluralbildung **三鬚鬚**. Auf eine ähnliche Bildung habe ich schon seinerzeit in meiner Schrift „Zum Peking-er Suhua, I Teil“, pag. 25, aufmerksam gemacht.

„Das Sonnenlicht scheint beim Fenster herein“ **從窗戶射進日光**.

大瞎蜆 *ta⁴-hsia¹-mêng²* eine Tabanus-Art. Wahrscheinlich Tabanus Gigas.

口不順的馬, auch **嘴硬的馬** ein hartmäuliges Pferd.

害倭指 *hai⁴-wo¹-chih¹* (Akzent auf *chih¹*) Fingernagelgeschwür.

快貨 *k'uai⁴-huo⁴* (Akzent auf *k'uai⁴*) leicht absetzbare Waren.

Zu Nr. 12.000 **吐** bemerkt Giles: „Also read *t'u³* in certain colloquial phrases.“ Als eine solche Phrase möchte ich anführen: **有好談吐** *yu³ hao³ t'an²-t'u³*, to have one's tongue will hung¹, cf. Nr. 10.656.

Ad Nr. 12.742: **把握** *pa³-wo¹* (nicht *wo⁴*; Akzent auf *pa³*). Auch Goodrich erwähnt den ersten Ton.

Nr. 5163 **回** *hui²* wird auch als Numerativ gebraucht, z. B. **是這麼一回事情**.

Nr. 11.203 釘 *ting'* bedeutet auch ‚Strunk‘, insbesondere von Schwämmen, z. B. 蘑菇釘子 Champignonstrunk. *Mo²-ku¹ ting'-tsü³* bedeutet in übertragenem Sinne auch ‚breitköpfige Nägel‘ und speziell die Buckel auf dem Panzer.

Linien (einer Zeichnung) ziehen: 畫道子 *hua⁴-tao⁴-tsü³* (Akzent auf *tao⁴*).

一道道 nach Linien, in Linien (eingeteilt).

引高病 eine Zahnfleischentzündung beim Pferde.

陽物 penis.

駝梁 *t'o²-liang²* (Akzent auf *t'o²*) die mit der Dachschräge laufenden Tragbalken des innen offenen chinesischen Daches.

衣服岐(歧)子 Kleiderzipfel.

Ad Nr. 9560: 糞枝 *san²-chi¹*. Diese Kuchen werden aus Mehl und Honig zubereitet und in Öl gebacken.

肉鉗 *jou⁴-ch'ien²* (Akzent auf *jou⁴*) der Finger des Elefantenrüssels, mit dem der Elefant das Futter ergreift (鉗草料).

夜眼 die kleinen, hornartigen Hautwucherungen an den Vorderbeinen der Pferde (Kastanien).

Ich habe in meiner vorhin erwähnten Arbeit bemerkt (pag. 41), daß 唾沫 in Peking auch *t'u⁴-mi⁴* (Akzent auf *t'u⁴*) gesprochen wird. Hingegen in 口裏唾沫泡兒, es trat ihm der Schaum vor den Mund stets *k'ou²-li² t'u⁴ mo⁴-paorl⁴*, weil hier 唾沫 kein Binom, sondern 唾 Prädikat und 沫泡兒 Subjekt ist.

他的頭髮旋 (*hsüan²*), er ist kraushaarig.

針條 *chên¹-t'iao²* (Akzent auf *chên¹*) die Welle, um welche sich das Spinnrad (紡車子) dreht.

網眼 *kang¹-yen²* (Akzent auf *yen²*) die Maschen des Netzes.

大眼網 ein weitmaschiges Netz.

班指子 *pan¹-chih¹-tsü³* (Akzent auf *chih¹*) ein Daumenring.

打噶噶 *ta² ka¹-ka¹* Ball spielen (eine bestimmte Art des Ballspiels mit Holzbällen).

絲抽跳了, die Seide ist (durch das Waschen) schrumpelig geworden'.

後爪指 *hou⁴-chua³-chih¹* (Akzent auf *chih¹*) die Hinterzehe der Vögel.

婦人奶結了 *fu⁴-jên² nai³ chieh²-la¹*, der Frau (i. e. der Wöchnerin) ist die Milch ausgeblieben'.

Zu Nr. 3912 möchte ich auf die sehr gebräuchliche Redensart hinweisen: 衡說豎說 *hêng²-shuo¹ shu⁴-shuo¹* (Akzent auf *hêng²* und *shu⁴*), 'Du magst so oder so sagen, ...'.

草把子 *tsao³-pa²-tzü³* (Akzent auf *pa²*) ein Grasbündel, das man vor dem Tore aufhing zum Zeichen, daß man keine Besuche annehme (忘門).

口流癡 (*chih¹*) 水, das Wasser rinnt einem im Munde (vor Verlangen) zusammen'.

精兵, auch 精快兵 Elitesoldaten.

精液 die menschlichen Ausscheidungen.

鼠瘡 *shu³-ch'uang¹* Skrofeln (vulgär).

Ad Nr. 3230: 崛 *chüeh²* hat auch die Bedeutung 'sich emporsträuben', z. B. 鬚子崛着了.

耳葉 *ér¹-yeh⁴*, 'Ohrknorpel', speziell auch 'Ohrläppchen'.

打顫兒 *ta²-chan¹* (Akzent auf *chan¹*) zittern (von Personen) 手脚打顫兒.

Ad Nr. 3754: 台哈狗 eine bestimmte Hunderasse (zur Jagd benützt).

Ad Nr. 12.893: 腰眼, 'the small of the back'. Richtiger: die Schönheitsgrübchen in der Kreuzgegend.

補釘 ein Tragkopfpolster.

圓泡釘子 die Nägel, mit denen die Stadttore beschlagen sind.

木轆 *mu⁴-ch'um¹* (Akzent auf *mu⁴*) Gleitschube (zum Wandern im Schnee).

Nr. 11.424 堯嘴 bedeutet nicht allein 'to muzzle', sondern auch 'Maulkorb'.

光滑順溜 (eine Speise) gierig hinunterschlingen.

罵肥人 ist grammatisch interessant. Es bedeutet nämlich nicht ‚dicke Leute schmähen‘, sondern die Leute wegen ihrer Dicke schmähen, sie Fettwänste schimpfen.

戲要被人爵悶 die Neckereien der Leute nicht vertragen können.

蛇瘡 *shê²-ch'uang¹* eine bestimmte Hautkrankheit (Gürtelausschlag?).

Ad Nr. 11.441: 打頭 *ta²-t'ou²* (Akzent auf *t'ou²*) ‚um auf den Hauptpunkt zu kommen‘.

Faden für Faden: 一道一道的道子.

Ich will diese Gelegenheit noch zu einigen anderen Bemerkungen benutzen.

Neben der von Giles angegebenen Bedeutung ‚sunset‘ kommt 日落 auch in der Bedeutung ‚von Tag zu Tag abnehmen‘ vor, so im Liao-chai: 生崖日落 (mandschurisch: *baire hethe ulhiyen i wasifi*).

Das ebenfalls aus dem Liao-chai entnommene Zitat, welches Giles sub Nr. 5830 seines Wörterbuches aufführt, lautet richtig: 紅日三竿.

手心紋 *shou²-hsin¹-wên²* die Linien der Hand.

陰戶 (Giles, 13.224) wird in Peking *yin²-hu²* gesprochen.

旗下小叻兒 *ch'i²-hsia⁴ hsiao²-narl²* ein Spitzname für die Mandschuleute, dessen Sinn aus der oben gegebenen Bedeutung von 小叻兒 erhellt.

Zu 門礪 *mên²-k'an²* (Giles 5859: a door-sill) sei bemerkt, daß man 上門礪 und 下門礪, also oberen und unteren Pfosten des Türstockes, unterscheidet. 門框 *mên²-kuang⁴* (Giles 7751: the frame of a door) sind speziell die Seitenpfosten des Türstockes.

怯口 *ch'ieh⁴* (nicht *ch'ieh²*) *k'ou²* unrichtige Aussprache.

投纆 (Giles 5044) wird in Peking *t'ou²-luan²* gesprochen.

驕 (Giles 1342) wird *hsiao*⁴ gesprochen in 歇驕 *hsieh*⁴-*hsiao*⁴ ein kurzschwänziger Hund.

昆玉 *k'un*¹-*yii*⁴ Brüderpaar (zu Giles 6536 und 13.630).

挑唆 wird *t'iao*²-*so*¹ (und nicht *t'iao*³-*so*¹ oder *t'iao*¹-*so*¹) gesprochen.

惜 (Giles und Mateer *hsi*¹, Goodrich *hsi*¹·⁴) hat in Peking den zweiten Ton.

耀 *yao*⁴ (Giles 12.956) wird in der Verbindung 榮耀 *yit*⁴·*h*⁴, also *yung*²-*yüeh*⁴ gesprochen.

搽 (Mateer: *ch'a*¹; Giles, Goodrich: *ch'a*²) wird in Peking *t'sa*¹ gesprochen.

拊 (Mateer, Giles, Goodrich: *fu*³) wird *fu*⁴ gesprochen in 拊琴.

軟剃頭棚兒 *juan*³ *t'i*⁴-*t'ou*²-*p'êng*²-*êrl*² eine Rasierstube, in welcher homosexueller Verkehr vorkommt.

磁猫 *t'zü*²-*mao*¹ porzellanener Genickpolster.

Zu Giles 143: 闌板 *chia*²-*pan*³ bedeutet auch Fensterladen.

Zu Giles 10.877: 等不着的 (*têng*³ *pu*¹ *chao*² *ti*¹) was nie eintreffen wird, ausgeschlossen, undenkbar.

Zu Giles 10.793: 倒 *tao*³ verenden, z. B. 馬倒了 (*ma*³ *tao*³ *la*¹).

狗嘴吐 (*t'u*³) 不出象牙來 von einem ordinären Menschen kann man keine gebildete Sprache erwarten.

Zu Giles 12.742: 覺握得慌 *chüeh*² *wu*³ *tê*² *huang*¹ sich unbehaglich fühlen (vor Hitze).

有話不說實在癢得慌 *pieh*¹ herauschwären.

得了屋子想炕 nie zufrieden sein.

有屁股不愁挨打 = 免不了的事.

看 (*k'an*⁴) 涼 hinausgehen, um sich zu vergewissern, ob es draußen kalt ist.

硫磺味兒 *liu*² *huang*² *wei*⁴ *êrl*² eine bestimmte Art von Feuerwerkskörpern.

惡俗 (Giles 12.779: evil customs) wird auch als Verbum gebraucht: 人人兒都惡俗他 (*wu⁴-su²*, nicht *o⁴-su²*, wie Giles angibt).

他一句話想半天把人癱悶死 zu Tode langweilen.

心疼 *hsin¹-t'êng²* (Giles 10.894) kann auch mit einem Objekt gebraucht werden, z. B.: 我很心疼他 er tut mir sehr leid.

滿臉跑眉毛 einen verschlagenen Eindruck machen.

兩張桌子落在一塊兒 zwei Tische aufeinander stellen.

Man beachte die sonst nicht üblichen Abkürzungen von 拉屎 und 撒尿 in der Aufzählung der fünf natürlichen Verrichtungen: 吃喝拉撒睡.

半羣裏跑出駱駝來了 sagt man, wenn dem Spiel schon entwachsene Kinder noch am Spiel teilnehmen.

招醋 *chao¹ t'su⁴* Essig zusetzen (zu einer Speise).

拍毽兒 *p'ai¹ chien⁴-êrl²* (zu Giles 1596 und 9417) Federball spielen.

Zu Giles 9417, erster Eingang: 拍桌子 in derselben Bedeutung.

搥頭 *ên⁴-t'ou²* sich mit dem Kopfe entgegenstemmen (wie Zugochsen). 牛兒不喝水不能強搥頭.

Das unter dem Namen 胡琴 bekannte Saiteninstrument spielen heißt 拉胡琴.

Außer 拉手 (Giles 6662) bemerke man noch 拉拉手兒 für 'in vollständiger Übereinstimmung sein', z. B.: 僮們倆人拉拉手兒罷.

揉進砂子去 *jou² chin⁴ sha¹-tsü² ch'ü⁴* sich den Sand aus den Augen reiben.

Es ist mir nicht verständlich, was Giles (Nr. 10.381 獨頭蒜) mit 'single-headed garlic' sagen will, da alle Knoblauchpflanzen 'single-headed' sind, also mit diesem Epitheton gar nichts Unterscheidendes gesagt wird. Ich vermute, daß eine Verwechslung vorliegt mit 獨蒜頭, welches 'eine einzelne Knoblauchzehe' bedeutet.

Ad Nr. 7516: Das Binom 藍縷 *lau².lū³* ‚in zerrissenen Kleidern‘ wäre schon deshalb aufzuführen gewesen, weil es nicht allein im Tso-chuan, sondern auch in der neueren Novellistik vorkommt, so 藍縷如丐 ‚in seinen zerrissenen Kleidern kam er daher wie ein Bettler‘ (in der Erzählung 假和尚 des 客窓閒話).

福海壽山 ‚Möge dein Glück (unendlich) sein wie das Meer und deine Lebensdauer (ewig) wie die Berge.

鼻 *pi²* wird auch gegensätzlich zu 後 *hou⁴* gebraucht, z. B. 船鼻尖後平.

二三其說 drei sagen, wo man zwei sagen sollte.

改方爲圓 wörtlich ‚ein Viereck in einen Kreis umändern‘, hat mit Geometrie (Quadratur des Zirkels) nichts zu tun, sondern wird in dem Sinne gebraucht, wenn ein bestochener Richter den Angeklagten durch Verdrehung des Tatbestandes, günstige Zeugen u. dgl. freigehen läßt.

竹馬 Steckenpferd (Kinderspielzeug). So bei Po Chü-i. In der Aussprache 竹馬兒 *chu².marl³* (Akzent auf *marl³*) auch in der Umgangssprache.

無名指 (Nr. 1791) ‚the nameless, i. e. the third finger‘. Tatsächlich ist es der vierte Finger. So nach dem 康熙字典. Man sehe die Stelle bei Mencius: 今有無名之指, 屈而不信.

Zu Nr. 6721 蘭臺 ‚the left nostril‘ sei ergänzend bemerkt, daß das rechte Nasenloch 庭玉 heißt.

仙杆 penis. So in der Erzählung 雙縊廟 im 客窓閒話: 紅霞仙杆觸指翹然. In derselben findet sich auch die Allegorie: 牡丹露滴巫峽雲停.

構精 semen ejaculare.

鑽水 *t'suan¹-shui²* ist gleichbedeutend mit 打個猛子.

Noch möchte ich den hübschen Spruch erwähnen, den ich einst an der Türe eines Hauses in Peking gefunden habe: 出門見福 ‚Möge dir, wenn du aus dem Hause gehst, das Glück begegnen.‘

Schließlich noch folgende Bemerkung: Der ‚Superintendent of Customs for the province of Kuangtung‘ wird von den Europäern gewöhnlich als ‚Hoppo‘ bezeichnet. Meyers (The Chinese Government) bemerkt hierzu: ‚a term the derivation of which is unknown.‘ Ich glaube, dieses ‚Hoppo‘ ist eine Verballhornung des chinesischen 河泊 und eine Verwechslung mit dem 河泊所 ‚River police Inspector‘.

W. Williams gibt schon diese Ableitung. Eine alte Theorie ist, daß 戶部 die Grundform ist. Morse hält es für eine Abkürzung von 粵海關部 ‚Controller of Kuangtung Maritime Customs‘.

Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra.

Von

W. Caland, Utrecht.

II.

Es möge jetzt eine Auswahl der nur in unserem Texte zu belegenden Mantras folgen.

47. *agnim ghṛtena haviṣā juhvad evam upāsudam | tasya bhānur
ajasra ic chukro deveṣu rocate ||*

Vgl. TBr. II. 6. 16. 2 und TS. IV. 1. 5. g. Der Vers wird über dem geschöpften *caturgrhītam ājyam* hergesagt, welches auf den Fußtritt des Rosses beim Cayana wird ausgegossen werden, vgl. Baudh. X. 3: 3. 2, Āp. XVI. 2. 11—13.

48. *upa tvā namasā vayam sadema juhvato ghṛtaiḥ | śociṣkeṣam
amartyam kukrajuhvaṃ bharibhṛadam ||*

Von den letzten beiden unbelegten Wörtern ist *bharibhṛadam* ganz unbekannt und schwierig zu deuten. Ist an ein *bharibhṛajam*, metri causa statt *bharibhṛājam* zu denken? Der Vers wird über dem geschöpften *caturgrhītam ājyam* hergesagt, das zum zweiten Male über die Fußspur ausgeschüttet wird, vgl. Baudh. X. 3: 3. 3.

49. Die Yamagāthās, mit welchen nach TS. V. 1. 8. 2 (vgl. Baudh. X. 10) das Menschenhaupt 'umsungen' wird, sind in unserem Texte ganz verschieden und aus keiner Quelle bekannt:

yo 'sya kauṣṭhya jagataḥ . . . sva tam gāya ya . . . 'parudhyate || 1.

saptakotāṣya savituh [ta] ālabdho daśakakṣyaḥ |

vaivasvatasya sādane saptakotary adhvaṇe || 2.

adhy ā ta . . . krāti yamasya grhe[ṇa] adhvaraḥ |

tasmin kanikradad grāvordhvo nṛtyaty amṣubhiḥ || 3.

50. *acchā vada tavasaṃ gīrbhir ukthaiḥ stuhi parjanyaṃ namasāvivāsa | abhikrandan vṛṣabho vajinivān reto dadhātu oṣadhīṣu garbham ||*

Dieser Vers zeigt drei Varianten zu TBr. II. 4. 5. 5.

51. *manur iha devān ajayan manur viśvam idaṃ jagat |
manur iha jyotir abhavat tāpusaḥ pṛthivikṣituk ||*

Dieser Spruch wird gesagt, wenn beim Vājapeya die Stücke der den Maruts geopfert Kuh (die *avadānīyāni* und die *anavudānīyāni*) und die Surāschoppen herbeigebracht und die letztgenannten entweder genossen oder ausgegossen werden. Die Stelle lautet ganz: *āra(ma)māṇā r̥vija āyanti, na kutareṣāṃ cana bhakṣayanti, vimātham kurvata ājīrtas, te [na] surāgrahāṇāṃ bhakṣayeyur manur iha . . . kṣita iti; yadi na bhakṣayeyur evam evābhito mārjāliyaṃ ninayeyur ity; evam evābhito mārjāliyaṃ ninayanti; jīvaṃ rājanam gāyatety āha; te ha manum eva gāyeyuk.*

Die Einklammerung des *na* beruht auf der Vyākhyā, welche sagt: *ninayanam mukhyakalpaḥ, bhakṣanam anukalpaḥ*. In keinem Texte findet sich etwas Entsprechendes. Zu vergleichen ist Āp. XVIII. 7. 8—9 und Baudh. XI. 11: 79. 7 fgg. Befremdend ist, daß, während der Befehl des Adhvaryu lautet: „Besingt den lebendigen König (d. h. Soma)“, dann der Lobgesang auf Manu folgt. Übrigens vgl. unten, Nr. 61.

52. *pra te nāmāni śipiviṣṭa vocam adya suśipra sudīnatve ahuṇām |
pība somaṃ bṛhatā samvidāno vi viṣṇo trīṇi bhuvaṇā kramasvu ||*

Der Vers wird gesprochen, wenn Adhvaryu und Pratiprasthātṛ den 17. Graha beim Vājapeya unmittelbar vor oder nach dem Stotra berühren.

53. *ayaṃ te viṣṇo madhumān deva bhakṣo yaṃ pītva vyakra-mathā varīyaḥ | tredhā pītvorugāya somam ātmā pitā prāṇabhṛn me 'si pitaḥ ||*

Dies ist der Spruch, mit welchem aus dem 17. Graha beim Vājapeya getrunken wird (vgl. Baudh. XI. 13: 83. 9).

54. *gharmajāṭharā arkāsadhasthā¹ kavimātariśvānu yaśasvinaṃ māsmiṇ jane kurutaṃ cārum annādam.*

¹ Die Hs.: *arkāsadhasthāḥ*.

Das Yajus wird beim Pravargya verwendet, wenn der Adhvaryu den Glutkessel (den Gharma) mit der Hebegabel umfaßt. Die Formel kommt der Überlieferung des Kāṭhaka-pravargya am nächsten (bei Schröder, Die Tübinger Kāṭha-Hss., S. 107, 108) und des Āp. (VI. 21. 1). Sind *arkāsadhasthā* ebenfalls zwei Eigennamen?

55. *ud ā hy āguḥ pratikūlam iva bhadrāḥ prajānantāḥ pu-
thibhir devayānāḥ | yuvatā sa rtvijo devayoktrair vimuñcāmi brah-
maṇā devayajyāyau ||*

Dieser leider nicht richtig überlieferte Vers (vielleicht ist *ud u hy āguḥ* zu lesen) ist *vimocantya*, mit ihm wird *caturgrhitam ājyam* geopfert, ehe man sich zum Avabhr̥tha hinbegibt, und vor dem Sam-istayajus (Āp. XIII. 8. 4).

III.

Jetzt folgen Mitteilungen aus dem Ritus, d. h. aus dem Sūtra selbst.

56. Unserem Sūtra ausschließlich eigen ist der Brauch, bei einer Iṣṭi unmittelbar nach dem Ausstreuen der Opfersubstanz und unmittelbar nachdem die Opfersubstanz auf die Vedi beisammengesetzt worden ist, gewisse Formeln herzusagen. Öfters findet man: *nirupte prānagrahāṃś ca prśnīmś ca vyācaṣṭe, samāsanne 'pānagrahāṃś ca prśnīmś ca*. Die Prānagrahaformeln sind TS. IV. 3. 2, die Apānagrahas TS. IV. 3. 3, die Prśniformeln beim Ausstreuen sind die fünf TS. III. 3. 5. a—e, beim Hinsetzen die fünf l. c. f—k.

57. Wenn man den Lehm für die Feuerpfanne (*ukhā*) beim Cayana holen geht, heißt es: *pra tārvaṇ ehy avakrāmaṇ ity* (TS. IV. 1. 2. e, f) *asvena pūrveṇa prayanti, tūṣṇīm apareṇa gardābhena; kvetheti puruṣaḥ saṃśiṣṭaḥ prcchaty; agniṃ puriṣyam āngirasvad acchema ity* (IV. 1. 2. g) *āha, vājaṃ te vr̥ja iti*, und ähnlich, wenn man zurückkehrt: *kiṃ bharatheti puruṣaḥ saṃśiṣṭaḥ prcchaty; agniṃ puriṣyam āngirasvad bharāmaha ity* (IV. 1. 2. i mit Variante) *āha, vājaṃ te vr̥ja iti*. Zu vergleichen ist an erster Stelle Baudh. X. 2: 2. 10 und X. 4: 4. 13, dann auch Āp. XVI. 2. 6, 7. a und XVI. 3. 13.

Die im Vādhūlasūtra hinzugefügte Formel, mit welcher der Adhvaryu den vorher instruierten Mann (bei Baudh. ein Vaiśya) anredet, beruht auf TS. V. 1. 2. 4—5: ‚wem er begegnet, dessen Lebenskraft rafft er an sich.‘

58. Die Sāmidhenīverse für das Tieropfer beim Cayana.

prajāpatyam evātaḥ paśum ālabhate 'jaṃ tūparam; tasya prasiddham caraṇam ā sāmīdhenībhyas; tasya sāmīdhenīnām mīmāṃsai: 'tā eva pañcadaśaitā u saptadaśa; sa yady ekaviṃśatiṃ parācīḥ kuryād, etā evaikādaśa sāmīdhenyaḥ samās tvāgna ṛtavo vardhayantu iti daśaitā ekaviṃśatiḥ parācyo; 'tha yadi caturviṃśatiṃ parācīḥ kuryād, etā evaikaviṃśatiḥ sāmīdhenyaḥ, prthupājavatyau dhāyye, svāruhā yasya śriyo dṛśa iti caturviṃśiṃ dhāyyāṃ kuryād rayir vīravato yathā agne yajñasya cetata ity; etā u caturviṃśatiḥ parācyo; 'tha yadi caturviṃśatiṃ aparācīḥ kuryād, apoddhared etās tisro dhāyyā, ājuhota duvasyatety etām u sāmīdhenīnām apaivoddhared; daśetarā daśetarās; tāsāṃ triḥ śastā prathamā triḥ śastottamāi; 'tā u caturviṃśatir aparācyah; saptadaśaivānubrūyād etat sthitam.

,Jetzt erfolgt das Opfer des dem Prajāpati geweihten hornlosen Bockes. Das Verfahren dabei ist das gewöhnliche bis zu den Entzündungsversen. Jetzt die Herstellung der Entzündungsverse. Es gelten die üblichen fünfzehn (s. z. B. Hillebrandt, N. V. O. S. 77—79) oder die siebenzehn (da als Einlageverse die zwei TBr. III. 6. 1. 3 *prthupajāḥ, taṃ sabādhaḥ* hinzutreten). Wenn er einundzwanzig Verse ohne Wiederholung anwendet (wie es TS. V. 1. 8. 5 will), so gelten dieselben elf (d. h. die zuerst erwähnten fünfzehn, d. h. eigentlich elf, da die Fünfzehnzahl durch dreimalige Hersagung des ersten und des letzten Verses zustande kommt) und dazu die zehn in TS. IV. 1. 7 verzeichneten. Das macht einundzwanzig Verse ohne Wiederholung. Wenn er vierundzwanzig Verse anwendet (wie es TS. V. 1. 8. 5 ebenfalls erlaubt), so gelten dieselben einundzwanzig Verse, dazu kommen die zwei Einlageverse *prthupajāḥ* und *taṃ sabādhaḥ* und als dritter Einlagevers TBr. II. 4. 8. 1. Das macht vierundzwanzig ohne Wiederholung hergesagte Verse. Wenn er vierundzwanzig Verse mit Wiederholung nimmt, so lasse er jene

drei Einlageverse fort und desgleichen von den üblichen Sāmidhenis den letzten Vers. So bleiben von jeder Gruppe zehn Verse übrig. Von diesen (zwanzig) wird der erste Vers dreimal und der letzte dreimal gesagt. Dies sind die vierundzwanzig mit Wiederholung herzusagenden Verse. Daß er aber nur siebenzehn Verse hersagt, ist das Endgültige.'

Die Darstellung ist von der bekannten ganz unabhängig, vgl. z. B. Baudh. X. 10: 10. 4—9, Āp. XVI. 7. 2—7.

59. Die Köpfe beim Agnicayana. Der Adhvaryu begibt sich mit einundzwanzig Bohnen, einem siebenfach durchlöcherten Ameisen-aufwurf und anderem (der Text ist hier unvollständig) zum getöteten Opfertier hin (*drutvā paśor aridham*) und sagt: 'Haue den Kopf des Tieres ab.' Dann legt er an die Stelle von beidem: dem Menschenhaupt und dem Opfertier, den Ameisenaufwurf nieder (nicht ganz sicher: *ubhābhyām valmikavapām pratinidadhāi paśuśrṣāya* [ich vermute *puruṣaśrṣāya*] *paśave ca*). Nachdem er gesagt hat: 'Dieses kaufe ich um diese (Bohnen) dir ab', umstreut er den Menschenkopf mit sieben Bohnen; das geschieht dreimal, und jedesmal nach dem Umstreuen singt er eine der oben (Nr. 49) mitgeteilten, an Yama gerichteten Strophen. Dann fährt der Text fort: *etad ity āha yam āha prativēśām kumbhīm uddhāya supramriktaṁ pramricyāpoddhṛtyāsya māṁsāni nirdhāya mastiṣkaṁ mṛdābhilipyā nidhattād iti; tat tathā (kurvan)ty utkrāmyāthāsyaite paśu(śavah) kṛtā bhavanty: aśvam i) vās-vaṁ kuryād ṛṣabham iwaṣabham vṛṣṇim iva vṛṣṇim bastam iva bastam; ta ātmanvantaḥ sarvāṅgāḥ syur, api haiṣām ābadhānāntīva kuryāt; tān pakapeṣyānām piṣṭānām kṛtvā yathā pravartikāṁ pacanty evaṁ pacaty, anṛdo hainān samvatsaradiṣṣāyāṁ kuryāc charkarā-ṇām vā; tān sahaitena paśunā paryagnikṛtotsṛjati, d. h.: 'Diesen (Kopf)', so sagt er zu wem er es sagt (d. h. zum Schlächter oder einem anderen Gehilfen), 'sollst du, nachdem du in der Nähe (des Schlachtfeuers) einen großen Topf aufs (Feuer) gesetzt hast, tüchtig auskochen, die Fleischteile davon entfernen, den Schädel reinigen, ihn mit Lehm bestreichen und (wohl vermerkt) hinstellen.' Sie (d. h. der Angeredete und diejenigen, die ihm behilflich sind) begeben sich*

fort und machen es so. Er (d. h. der Opferherr) hat (vorher) die folgenden Tiere verfertigen lassen: einen Hengst wie ein Hengst, einen Stier wie ein Stier, einen Widder wie ein Widder, einen Bock wie ein Bock; sie sind mit Rumpf und Gliedmaßen versehen, auch soll er ihnen die männlichen Geschlechtsteile beibringen. Nachdem er diese (Tierfiguren) von gar gekochtem Mehl verfertigt hat, kocht er sie, wie man eine Pravartikā kocht. Wenn die Dikṣāperiode ein Jahr dauern soll, so mache er sie von Lehm oder Kieselstein. Nachdem er um diese Tiere zugleich mit jenem Opfertiere die Feuerumzirkelung vollzogen hat, entläßt er sie (d. h. er wirft sie fort, sie werden nicht geopfert).‘

Diese Stelle bietet in Vergleichung mit Baudh. X. 9: 8. 19—10. 3 und Ap. XVI. 7. 1, 12; 8. 1 manches Neue und enthält auch lexikologisch Wichtiges. Zu *supramriktaṃ pramricya* lautet die Vyākhyā: *susvinnam samyak pakvam pramrjya* (so!) *śrapayitvā*. Die sicher gestellte Verbalwurzel *mric* ist ganz unbekannt, ebenso das Wort *pravartikā*: eine Art runder Mehlkuchen (*piṣṭamayā bhakṣaviśeṣā vṛttarūpā*). Unsicher dagegen ist das Wort, das ich mit ‚Geschlechtsteile‘ übersetzt habe: *ābadhānāni*, die Vyākhyā scheint dafür (wahrscheinlich richtig) *āṇḍadhānāni* gelesen zu haben, da sie lautet: *āṇḍadhanasya viśeṣavacanam tasya vispaṣṭāyai pumstvāya*. Schließlich ist *amṛdo* undentlich, man erwartet geradezu *mṛdo*. Die Vyākhyā schweigt über das Wort.

60. Als *paśupuroḍāśa* zu dem Tieropfer beim Cayana tritt eine siebenfültige Iṣṭi auf: ein zwölfschüsseliger Opferkuchen für Prajāpati, ein Caru für Vāyu, ein zwölfschüsseliger Opferkuchen für Vaiśvānara, ein achtschüsseliger für Agni kṣatratvat, ein derartiger für Agni kṣatrabhṛt, ein ditto für Agni brahmaṇvat und einer für Agni puṣṭimat. Mit den Neigen dieser Opfer werden die fünf Tiere begossen. Auch hier weicht das Vādhūlasūtra von allen bekannten Quellen ab, vgl. z. B. Ap. XVII. 8. 7.

61. Aus dem Vājapeya: *aniṣṭasviṣṭakṛtam etaṃ bārhaspatyaṃ pratiparāharanty āgnīdhraṃ; śulā mārutya anavadāntyaṇi śrapayitavā āha; prasidhyati prātaḥsavanam, prasidhyati mādhyandinam*

sacanam ā pavamānāt; pavamānena caritvā sampresjaty: agnīd agnīm viharā, barhi strñāhi, puroḍāśāṁ alāṁkuru; pratiprasthātā dadhisamrājādrava; hotur vadasva yat te vādyam iti; dadhisamrājā pracarya mārutyā pracarati; tasya diśo 'nu dve hotror āhuti juhoti yaṁ ca pavamāne vyācaṣṭe yaṁ ca vaśāvidhānyai; tayā pracaryāvadānīyāni somagrahebhya upanidudhāty anavadānīyāni śūlāni surāgrahēbhyo; mādhyandīnīyāṁ puroḍāśāṁ pracarati; seṣāṁ sviṣṭakṛtā bārhaspatyasya sviṣṭakṛtā juhoti.

Den für Brhaspati bestimmten Caru, dessen Sviṣṭakṛtspende man (jetzt noch) nicht opfert, bringt man zurück in die Āgnīdhrahütte. Dann befiehlt er, die von der den Maruts geweihten Kuh nicht abzuschneidenden Teile auf Bratspießen gar zu braten. Nach dem gewöhnlichen Schema verlaufen dann der Morgendienst und der Mittagsdienst bis zum Pavamānalobe; nachdem das Lob abgehalten ist, befiehlt er: ‚Agnīdh, nimm die Feuer aus, streue die Streu, schmücke die Opferkuchen. Pratiprasthātṛ, komm heran mit dem Dadhisamrāj. Hotṛ, rezitiere, was du zu rezitieren hast.‘ Nachdem man den Ritus des Dadhisamrāj verrichtet hat, geht man mit dem Opfer der (Hauptstücke der) Marutkuh vor. Nach den davon einen Teil bildenden Spenden an die Diśas opfert er zwei Hotṛspenden, diejenige, die er beim Pavamāna hersagt, und die, welche für die Vaśāvidhānī gilt. Nach deren Beendigung legt er die abzuschneidenden Stücke (der Marutkuh) neben die Somaschoppen, die nicht abzuschneidenden (Stücke) Bratspieße (d. h. wahrsch.: die nicht abzuschneidenden Stücke an den Bratspießen) neben die Surāschoppen. Dann folgt das Opfer der mittäglichen Puroḍāśas; zugleich mit deren Sviṣṭakṛtspende opfert er die des Brhaspatīcaru.

Die hier beschriebene Handlung dient als Vorbereitung zu der späteren Handlung, die schon oben, Nr. 51, mitgeteilt ist, vgl. z. B. Āp. XVIII. 7. 7. Zu den Anavadānīyas vgl. Āp. XVIII. 26. 6. Einiges bleibt unsicher. Auffallend ist an erster Stelle das Wort *śūlā*. Es sieht aus wie Acc. plur. neutr.: *śūlāni*; dafür scheint auch das spätere *anavadānīyāni śūlāni* zu sprechen. Dagegen aber spricht, daß die Spieße doch nicht gar gebraten werden können, und zweitens, daß

diese Form des Neutr. plur. in den Brähmaṇas, geschweige Sūtras, nicht vorkommt. Die handschriftliche Überlieferung aber steht fest. Die Vyākhyā deutet *śālā* als Instrumental plur.: *śālā śūlāir ity asminn arthe supām sulug ity anena sidhyati* (vgl. Pāṇini VII. 1. 39), *niśitāgraiḥ kāṣṭhāir ity arthāḥ*. Bedeutet *śālā* hier vielleicht einfach ‚Stück‘? Der Befehl des Adhvaryu (vgl. C. H. § 179) ist in der Darstellung des Agniṣṭoma unseres Sūtra (Mittagsdienst) einslautend, nur daß hier *dadhigharmēṇa* statt *dadhisamrājā* gegeben wird, eine bisher unbekannte Bezeichnung dieser Opfersubstanz. Das Masc. *yam* nach *dve hotror āhuti* ist gut bezeugt, es scheint sich nicht auf *āhuti*, sondern auf *hotr* zu beziehen. Die erste Hotrspende ist, wie aus dem Paśubandha hervorgeht, die *pañcahotur āhuti*. Was endlich *vaśāvidhānti* ist, sehe ich nicht.

62. Der Darstellung des Vajapeya reiht sich die des Pratyavarohanīya an, von welchem bis jetzt kein Ādhvaryava vorliegt, da in den Texten des Yajurveda nur der Name genannt wird, z. B. Āp. XVIII. 7. 17, Baudh. XI. 13: 84. 4. Die Darstellung wird in dieser Weise eingeleitet: *tad āhur: na vājapeyayājī kaṃcana pratyavarohed, apratyavarohi hi bhavatīti* (vgl. TBr. I. 3. 9. 2 und Pañc. br. XVIII. 6. 12). *tad āhur: api vai sa puruṣa āgacchati yo na śakyo 'pratyavarohanāya bhavaty ācāryo vā dīkṣito vā rājā va pitā vā*. Es sind zu dieser Zeremonie sechs Schuhe in Bereitschaft zu stellen: mit dem ersten Paare betritt er die Śālā, mit dem zweiten besorgt er die Feuer, mit dem dritten *araṇyam uccarati*. Dies scheint sich auf die Tage vor der Feier zu beziehen. Wenn er sich hinsetzt, so soll er sich auf ein rund zugeschnittenes Leder südlich vom Āhavanīya hinsetzen: *kāmaṃ upamucyāste, kāmaṃ nirmucya*, er darf also dann die Schuhe anziehen oder ausziehen. Während der Dikṣā wird eine Āsandī (eine Art Lehnstuhl) südlich vom Āhavanīya hingestellt, darüber wird ein Kaśipu und darüber ein Kūrca ausgebreitet; diesen Sessel ersteigt der Opferherr. Er faßt den Adhvaryu von hinten an, während dieser eine Opferspende darbringt mit der Formel: *prthivyā adhi vanaspatiḥ, vanaspater antarikṣam ūrdhvam utsarpatāruha*. Dann wird die Āsandī fortgenommen, und während

der Yajamāna auf dem Kūrca und Kaṣipu sitzt, opfert der Adhvaryu: *antarikṣād divam agam divo nākam agam adhi divo nākasya prsthāt suvar jyotir agām aham ūrdhvam utsarpatārūha*. Dann wird das Kaṣipu fortgenommen, und während der Yajamāna auf dem bloßen Kūrca sitzt, opfert der Adhvaryu: *prehy abhihi dhṛṣṇuḥi na te vajro niyaṃsate | indra nṛṇaṃ hi te śava ūrdhvam utsarpatārūha* (R.S. I. 80. 3, aber der Schluß abweichend). Am Ende wird das folgende Brāhmaṇa gegeben: *tad āhuḥ: pra va eṣo 'smāl lokāc cya- cate yo vājapeyena yajata; ūjīm dhāvanti, yūpaṃ rohati; sa yat pratyavarohanīyena na yajeta, parāṇi amuṃ lokam ārohet, pramā- yukaḥ syad; atha yad etā āhutir na juhuyād, api ha tasmāl lokāt na pratyaveyād yo 'sya vājapeyābhijitāḥ; sa yat pratyavarohanīyena yajate, 'emin eva loke pratitiṣṭhati, nārtim ārchati, sarvaṃ āyur ety; atha yad etā āhutir juhōti, tena tasmāl lokāt pratyavaiti yo 'sya vājapeyābhijitāḥ*. Danach sollen jene Spenden bezwecken, daß der Opferherr, der durch seinen Vājapeya den Svarga errungen hatte, doch wieder einstweilen auf die Erde zurückkehren kann. Der Wortlaut dieser Formeln besagt das freilich nicht, da in ihnen von einem Aufsteigen die Rede ist, wohl aber deutet die Handlung darauf hin, da der Yajamāna bei jeder Spende niedriger sitzt.

63. Beim Rājasūya werden die *ratnīnāṃ havīṃṣi* (TS. I. 8. 9), jedes in der Wohnung der bezüglichen Person verrichtet. Dabei ist festzustellen, in welcher Weise das Feuer herzustellen ist, in das das jedesmal erwähnte Havis zu opfern ist, für den Fall, daß unter den Ratnins einige sind, die *anāhitāgni* sind: *teṣāṃ anāhitāgnīnāṃ agnyā- dheyasya mīmāṃsā*. Da heißt es über die verstoßene Gemahlin: *parivṛktyā agnyādheyamīmāṃsā: sūtakāgnim āhareyur iti tad ekam; pradāvyam āhareyur iti tad 'ekam; yena mṛtaṃ dahanti, tam āhare- yur iti tad ekam; yenaivaitat 'striya upasthaṃ kalpayā(n)te, tam āhareyur iti tad ekam; yaiva jātu na suṣuve tasyai grhād agnim ahṛtya tam ekāgnim evendhita*. Hier ist mehreres sehr auffallend, da ja sonst das von einer Wochenstube, das von einem Waldbrande und das von einem Leichenfeuer stammende Feuer als unrein be- trachtet wird (Āp. IX. 3. 22). Zu den letzten beiden Möglichkeiten

bemerkt die Vyākhyā: *vivahāgnir iti kecit, dhūpāgnir ity apare, yena kaupīnaṃ dhūpayanti*. Zu *yaiṣa jātu na suṣuva iti: vandhyā-bhipretā*. Danach darf entweder das Feuer, welches bei der Hochzeit gedient hat, oder das Feuer einer sterilen Frau genommen und zum Grhyāgni zurechtgemacht werden; denn *ekāgni* ist gleichwertig mit *grhyāgni*: das Feuer, in welchem der häusliche Ritus verrichtet wird.

64. Unser Sūtra bestimmt für jedes der *ratnīnāṃ havīṃṣi* die Art des Brennholzes, auf welches die Spende ausgegossen wird. Für das Opfer in der Wohnung der ersten Gemahlin z. B. wird *phalagrahyai badaryā idhmaḥ* verlangt, für das Opfer in der Wohnung der verstoßenen Gemahlin dagegen sehr bezeichnend: *parṇāyai śuṣkāgrāyāi badaryā idhmaḥ*; in der Wohnung des Saṃgrahitr wird *saṃsthāpinor dhakṣayor idhmaḥ* verlangt, das ich nicht zu deuten vermag; die Vyākhyā schweigt hierüber. In der Wohnung des Bhāgadugha ist es *kṣāmāpākāṣa idhmaḥ*. Die Vyākhyā lautet: *kṣāmāpākāḥ kṣāmeṇa dāhena pākāḥ śoṣo yasya, athavā kṣāmāyā prthivyā evaṣmaṇā pāko yasya sa kṣāmāpākāḥ*. Danach wäre *kṣāmāpāka idhmaḥ* zu lesen. In der Wohnung des Akṣāvāpa wird *rauhiṣāṇa idhmaḥ* verwendet. Vyākhyā: *rohiṣāṇāṃ rohitakarohitānāṃ mṛgā vā prasiddhiḥ*.

65. Neues bietet der Abschnitt, in welchem die zur Rājasūya zu schöpfenden Wassersorten erwähnt werden (vgl. Baudh. XII. 8, Ap. XVIII. 13). Das strömende, mit der Formel *artheta stha* (TS. I. 8. 11. a) beopferte Wasser wird *naumanthena* aufgegossen. Dazu die Vyākhyā: *naur yena maṇḍiyate alamkriyate . . .*, hier bricht dieser Text ab. Es ist wahrscheinlich *naumaṇḍena* zu lesen; das Wort auch ŚBr. II. 3. 3. 15, Jaim. br. I. 125 (JAOS. XXVIII, S. 82) und Baudh. XVIII. 46: 402. 9. Die Bedeutung ist unbekannt, kann aber weder ‚the ship’s sides‘ (Eggeling) noch ‚Ruder‘ (Böhtlingk) sein, da es hier zum Schöpfen dient. Das mit der Formel *vṛṣaseno’si* (TS. I. c.) beopferte Wasser heißt *vārṣasenyāḥ*. Das aus der Welle herkommende, mit der Formel *vrajakṣita stha* (TS. I. c.) beopferte Wasser wird mit einem *kūpāvaraṇa* aufgegossen. Das mit der Formel *sūryavarcasa stha* beopferte Wasser heißt *paridrśanīyāḥ*;

das mit der Formel *sūryatvacusa stha* beopferte Wasser wird vermittelt eines *tañsasthāla* (l. vielleicht *kañsa*^o) und das mit der Formel *śakvari stha* beopferte Wasser vermittelt eines *gr̥ṣṭibandhana* aufgeschöpft.

66. Der Scheinbeutezug beim Rājasūya wird so beschrieben: *triśatāgas samśiṣṭo rājanyah pūrvevāvasito bhavati; marutām prasave jṣam iti prayāty; adhiḡatya prechati: kasya gāva ity; amu-syety; āptam mana iti jināti*. Wenn man *triśatāgas* in *atra śatagus* verbessern darf, bedeutet die Stelle: „Jetzt hat sich auf der östlichen Seite ein Kṣatriya mit hundert Kühen niedergelassen; er (d. h. der König, der Yajamāna) begibt sich (dorthin) auf den Weg mit der Formel: „Auf Geheiß der Maruts möchte ich siegen“ (TS. I. 8. 15. d). Wenn er zu ihm herangekommen ist, fragt er: „Wem gehören die Kühe?“ Man antwortet: „Dem Soundso.“ Er besiegt ihn mit der Formel: „Erreicht ist die Absicht“ (TS. I. c. e). Später, nach der Rezitation des Śunaḥśepa-ākhyāna, heißt es: *etac ca hiraṇyakasipu pañcāśatam ca gā hotre dadāty, etan ca hiraṇyakārcan pañcāśatam ca gā adhvaryave, yās tā rājanyam jināti*. Hierauf beruht meine Vermutung, daß *śatagus* zu lesen sei. Immerhin bleibt *pūrvena* verdächtig, das sonst nur als Präposition mit Akkusativ verwendet wird. Zum Ganzen vergl. besonders Baudh. XII. 12: 103. 11. fgg. und dann Ap. XVIII. 17. 5—8.

67. Höchst merkwürdig ist, daß beim Rājasūya neben dem allbekannten Ākhyāna des Śunaḥśepa auch das Ākhyāna des Hiraṇyakaśipu vom Hotr erzählt wird: *śaunaḥśepam ākhyāpayate hiraṇyakaśipum ākhyāpayate, paraḥśatam bhavati*. Die Stelle ist aber etwas verdächtig, da im letzten Satze der Singular steht, der sich nur auf *śaunaḥśepam* zu beziehen scheint. Schade, daß uns die Vyākhyā hier fehlt; vielleicht ist *hiraṇyakaśipāv a^o* zu lesen.

68. Über die beim ‚Zehntrunk‘ Beteiligten heißt es: *sa yasya daśa pitāmahyo brahmabandhyo daśa mātāmahyas, ta r̥vijo; yasya evānyah* (so die Hs.) *pañca pitāmahyo brahmabandhyah pañca mātāmahyas, ta[v] u upanyattādr̥ṣāḥ śatam brāhma(ṇāḥ) pibanti*. Eine Übersetzung ist unmöglich; zu vergleichen ist Āp. XVIII. 21. 3—4.

69. Aus dem Aśvamedha.

aśvamedhena yakṣyamāṇo rājā vijitī yadāsyā na kutaścāno-
pābādho bhavati. sa samvatsare purastāt phālgunyai paurṇamāsyai
caturō 'svatari(rathā)ṇi prahīṇoti: ṣoḍaśajanapadān dhāvayata ekai-
kaṇi caturah; sa yaṇi prāñcam prahīṇoti, yaḥ purastāt pratirājā
bhavati, tam so 'sya gatvāha-: 'sāv āmuṣyāyaṇo 'śvamedhena yakṣyate,
tam anujānīhiti; sa yadi so 'nujānāti, sa eva param¹ prahīṇoti, sa
param¹, sa param; evaṇ yaṇi dakṣinaivam yaṇi pratyāñcam evaṇ
yaṇi udañcam. atha tataś caturṣu māsēṣu prahīṇoty āsvatthe prā-
vṛṣṇe; ta etad eva vadanti; tad vai dvīḥ prahitaṇi bhavati, catvāro
māsā. atha tataś caturṣu māsēṣu prahīṇoti kārṭṭikyaṇi paurṇamāsyāṇi;
ta etad eva vadanti; tad² vai² triḥ² prahitaṇi bhavaty, aṣṭau māsā.
atha tato dvayor māsayoḥ prahīṇoti taiṣyaṇi paurṇamāsyāṇi; ta etad
eva vadanti; tad vai catuḥ prahitaṇi bhavati, daśa māsā; teṣāṇi yo
'nujānāty, anv aha sa jānāty; atho yo nānujānāti, yaṇi abhyāśaṇ-
sate, yaṇi prāsahā jeṣyaṇ manyata, upa tam yatate; 'tha yaṇi nābhyā-
śaṇsate, yaṇi na prāsahā jeṣyaṇ manyata, upa dā(num) tasmā
ahara[n]ti svasāraṇi vā duhitaraṇi vā dadhanena vainaṇi jñāpsaty.
athottarābhyāṇi māsābhyāṇi etāṇi viśaṇi samvāhati yāvad asyeṣujitaṇi
bhavati yāvatīśāsīśāvida samantaṇi devayajanaṇi paryavasyati yojā-
nam iti ceti ca devayajanāt; tad antareṇa samaṇi kurvanti; yaḥ
sthāṇur bhavati, ni tam vṛścanti. tad āhur: hradau syātaṇi saṃsrā-
viṇau puṇyaṇāmāṇau cānupadāsinau ceti; tad u vā āhuḥ: kathaṇi
tau vindeyur yaṇi saṃsrāviṇau bhavataḥ puṇyaṇāmāṇau cānupadasi-
nau ceti; eṣa evaināv adhikhānayet, karmaiva tat kurute yathāivāpy
anyad evaṇi tau saṃbhindanti, tayor puṇye nāmanī vidadhāti, tāv
eva saṃsrāviṇau bhavataḥ puṇyaṇāmāṇau cānupadāsinau ca; tau
jaghanena devayajanaṇi bhavati; tad ete śāle minvanti dakṣiṇāṇi
devayajana uttarām anyāṇi; tayor dakṣiṇayor dvāror aṣṭāvasrāve
vimite pratiminvanty udīcnavamśe, dakṣiṇād anyad dakṣiṇam. —
adhigacchaty eṣā phālgunī paurṇamāsī; tām iṣṭvottaram ardhamāsaṇi
yajñīyam eva karma saṃbharamāṇa āste: yo 'syāśvānāṇi sattamo yena

¹ caruṇ die II.² tadvedvīḥ die H.

*saṃgīto bhavati; sa yadi saṃgīto dvirūpaḥ syāc: chuklakraṣṇe ete rūpe syātām ity āhus, tad ahorātrayo rūpam ity, eṣa u vāvaiṣa pratyak-
ṣam ity āhur ya evaiṣa tapatīty, eṣa hy evaiṣa (a)labhyate; kuśorṇā-
nām uṣṇīṣo dvādaśāratnīḥ prāñ tīryaṇ trayodaśaḥ, sa mauṇjyām
aśvābhīdhānyām anuveṣṭito bhavaty; eṣa evābhīdhānībhājanaṁ sthemna
itarā; jaradaśvo nīramāṇo, 'nūjāyai ca putro 'nūdheyājai ca, kṛṣṇaḥ
śvā caturakṣo, viṣvaghaddhāś ca gardulak, pañcāścaleyaś ca, kadvac
ca musalaṃ, jaratpūrvā cai-, 'śīkaś¹ codūkah; sa¹ eṣa udūho bhavati
jāvan mahān avasrāvas tāvāñs; tasmin vetasaśakhopasaṃnaddhā
bhavaty āṇḍyarajjñ anvaste ubhayato 'pyante² dirghe, catvāri ca
puruṣaśatāni.*

,Wenn ein siegreicher Fürst, zur Zeit, da ihm von keiner Seite einige Bedrängnis droht, das Roßopfer zu verrichten vorhat, so schickt er ein Jahr vorher, (am Tage) vor dem Vollmondstage in Phālguna, vier mit Maultierweibchen bespannte Wagen aus. Er läßt zu sechzehn Völkerschaften hinfahren, jeden einzelnen (Wagen) zu vier (Völkern). Wenn der nach Osten ausgesandte Wagen bei dem im Osten ansässigen Gegenkönig angelangt ist, so sagt er (d. h. der Wagenreiter des ausgesandten Wagens) zu ihm: „Der Soundso, der Sohn des Soundso, wird das Roßopfer verrichten. Sage es ihm zu.“ Wenn dieser zusagt, so schickt dieser (nämlich der König, der zugesagt hat) denselben Wagen zu dem weiterhin (nach Osten selbsthaften Gegenkönig); dieser (schickt ihn) zu dem noch weiter (nach Osten wohnenden) und dieser zu dem noch weiter (nach Osten wohnenden Gegenkönig). In derselben Weise macht es der nach dem Süden, der nach dem Westen und der nach dem Norden ausgesandte Wagen. Dann, nach Verlauf von vier Monaten, schickt er sie wieder aus, im Monate Āśvattha (d. h. Āṣāḍha) in der Regenzeit, und jene berichten dasselbe. Da hat er zweimal ausgesandt und sind vier Monate verstrichen. Dann, nach Verlauf von vier Monaten, schickt er sie aus, und zwar am Vollmondstage im Monat Kārttika, und jene berichten dasselbe. Da hat er dreimal ausgesandt und sind .

¹ Die Hs. hat: *caṣṭīkaścodūhasya*.

² Zu lesen vielleicht 'tyante (oder vyante)?

acht Monate verstrichen. Dann, nach Verlauf von zwei Monaten, schickt er sie wieder aus, und zwar am Vollmondstage im Monat Taiša, und jene berichten dasselbe. Da hat er viermal ausgesandt und sind zehn Monate verstrichen. Wer von diesen (Gegenkönigen) zusagt, der sagt eben zu (und dann bleibt es dabei), wer aber nicht zusagt, diesen, wenn er ihn zu bemeistern hofft und mit Gewalt besiegen zu können meint, vertreibt er (aus seinem Reiche); wen er aber nicht zu bemeistern hofft und nicht mit Gewalt besiegen zu können meint, dem schickt er eine Gabe zu, seine Tochter oder seine Schwester, oder er sucht ihn durch . . . zu belehren. In den beiden folgenden (d. h. den beiden letzten) Monaten (dieses Jahres) führt er diese Kaufleute (der unterworfenen Gegend) zusammen. Alles, was er durch seine Pfeile erbeutet hat, alles Volk, soweit seine Herrschermacht reicht (?), siedelt sich rings um den Opferplatz an, eine Meile hier und dort von dem Opferplatze. In dem Zwischenraume ebnet man den Boden und haut etwaige Baumstümpfe nieder. Da sagt man: „Es soll zwei zusammenfließende Teiche geben, die einen Glück verheißenden Namen tragen und die unversiegbar sind.“ Da sagt man nun: „Wie könnte man solche zusammenfließende Teiche von Glück verheißendem Namen und unversiegbar antreffen?“ Er soll sie graben lassen und verrichtet die Handlung (des Grabens) in der Weise, wie man einen anderen Teich gräbt; diese verbindet er und gibt ihnen Glück verheißende Namen. Dies sind seine Teiche. Hinter diesen befindet sich der Opferplatz; hier richtet man zwei Hütten (*sala*) auf, die eine südlich, die andere nördlich auf dem Opferplatze. An deren südlichen Türöffnungen richtet man, daran anstoßend, zwei viereckige Hütten (*vimita*) mit acht Abflüssen (Abfuhrkanälen) auf, deren Dachbalken nach Osten gerichtet sind, (und) südlich von der südlichen eine andere (dritte) nach Süden orientierte (Hütte). Jetzt kommt der Vollmondtag im Monate Phalguna; nachdem er an diesem Tage das Vollmondsopfer verrichtet hat, hält er sich während des dann folgenden Halbmonats beschäftigt mit der Herbeiführung der zum Opfer benötigten Gegenstände. (Diese sind:) Das vorzüglichste seiner Rosse, und das, das ihm am teuersten ist (?).

Wenn es ihm am teuersten(?) ist, soll es zweifarbig sein. „Weiß und schwarz sollen die Farben sein,“ so sagt man, „dies ist die Gestaltung von Nacht und Tag.“ „Dieses (Roß) ist“, so sagt man, „offenbar die Sonne, die da oben leuchtet,“ denn diese eben ist es, die man (dadurch zum Opfer) ergreift. Ferner eine von Kuśāgras und Wolle verfertigte Binde, zwölf Ellen lang, vorne befindet sich in der Quere ein Stück von einer dreizehnten Elle; diese Binde wird dem aus Muñjāgras verfertigten Roßhalfter umgewunden und dient als Halfter, die andere dient zur Festigkeit¹. Ferner sollen da sein: ein altes verschnittenes Roß; der Sohn einer jüngeren Schwester des (d. h. seines? des Königs?) Vaters und der Sohn einer jüngeren Schwester der Mutter; ein vieräugiger Hund (d. h. ein Hund mit einer Bläse über jedem Auge); ein beiderseitig gebundener lederner Riemen; ein Hurensohn, eine (die Silbe) *ka* enthaltende Keule (d. h. eine Keule von Sidhrakaholz); eine alte Pūrvā; ein Besen von Rohr; dieser Besen ist so groß wie der große Abfluß; diesem ist ein Ast von Vetasa angebunden und beiderseitig sind überaus lange Seile zum Herausholen angebracht.⁴

Diesem inhaltreichen Stücke mögen jetzt einige Bemerkungen folgen. Merkwürdig ist das Wort *āvatthe* (so hat die Vyākhyā) oder *āvatthe* (so der Text des Sūtra). Die Bedeutung einer Jahreszeit (*āṣāḍhe*, nach der Vyākhyā) war bis jetzt nur aus Pāṇini bekannt; *prāvṛṣiṇa* ist nur einmal, aus der RŚ., belegt; *abhyāśamsate* scheint dasselbe wie *āśamsate* zu bedeuten; *upayātate* (die Vyākhyā, wahrscheinlich weniger richtig: *upāyātate*) in der Bedeutung: *bādhta*, *nyāṣam kuryād yuddhādina*, ist bis jetzt unbekannt; nur aus Pāṇini bekannt ist *jñāpsati*. Den Ausdruck *yāvatisāsiṣa*, oder zu trennen: *yāvati śāsiṣa*, ist es mir nicht gelungen zu deuten. Der Wortlaut steht aber über Bedenken; die Vyākhyā hat nur: *yāvati śāsiṣeti svamaṇḍalam abhipretya*. Sonst wäre man versucht zu lesen: *yāvatisāsi sā viṣ . . . paryavasyati*, und danach habe ich denn übersetzt. Welcher Fachgenosse bringt hier Aushilfe? *iti ceti ca* ist

¹ Wie man sich dies vorzustellen hat, ist, mir wenigstens, nicht deutlich.

deiktisch gebraucht; Vyākhyā: *sarvāsu dikṣu*. Was *aṣṭāvasrāva* genau bedeutet, ist unsicher. Merkwürdig ist der Ausdruck *saṃgita*, der handschriftlich gut bezeugt ist, da die Vyākhyā ihn als *priyatamaḥ* deutet, worauf die Worte folgen: *na hi saṃgānaṃ bhavati dvairūpye*. Das Wort *gardūla* kommt auch im Verfolg vor: *athaitam kṛṣṇaṃ śvānaṃ caturakṣaṃ viṣvabaddhena gardūlena . . . āhārayataḥ*. Aus dem Sanskrit war das Wort bis jetzt nicht bekannt, es ist aber im Pali erhalten: *gaddāla* ‚a leather strap‘ (Pali Text Soc. Dict. III, pag. 73). Die Bezeichnung der Keule als *kadvat* ist sehr kurios; die Vyākhyā umschreibt nur durch *saidhrakam*. Ob meine Auffassung des Wortes richtig ist, bleibt dahingestellt. Das Wort *jaratpūrvā* ist nur aus Baudh. bekannt, vgl. den Index s. v. Das Wort *ānāyarañjū* (die Vyākhyā hat *ānāyarañjū*) wird in der Vyākhyā als *ākaraṇārañjū* gedeutet.

70. Wenn die Opferpriester für den Aśvamedha herbeigefahren sind und der Yajamāna seine Toilette gemacht hat, fährt der Text fort: *athādhivṛkṣasūrye saṃśāsti: kṣattar, brahmandanaṃ te pakvum uddhṛtam āsiktasarpīṣkam ādityo 'bhyudayaḥ iti, saṃśāsanam evaitad, adhvarīyo tvāvaitenāntevāsinaḥ caranty; athāstamīyaty āditye suvarṇarajate hiranye mukhayaḥ pratyasya vācam yacchataḥ, suvarṇam eva rājā rajataṃ mahiṣi; vācamyamasyaitāṃ rātriṃ agnihotraṃ juhōti. tad āhur: nāgno nāgnayā sāha śayitānantarhito 'mithunībhavaṇ, kūmam antar ūrvoh sarpen, net tu mithunisambhaved iti. tad u vā āhur: asty evātra kārīva yaṇ nāgno nāgnayā sāha śayitānantarhito 'mithunībhavaṇ, jāgarāyāi vā etad rūpaṃ, jāgarayanta evopāśram iti; jāgarayanta evopāśate.*

‚Wenn dann die Sonne über den Baumwipfeln steht, befiehlt er (d. h. der Adhvaryu): „Kṣattṛ, über dem von dir gar gekochten, vom Feuer entfernten, mit Schmalz begossenen, zur Sättigung der Brahmanen bestimmten Reisbrei soll die Sonne aufgehen (d. h. der Brahmandana soll vor dem nächstfolgenden Sonnenaufgang fertig sein).“ So lautet die Anweisung, es gehen aber die beim Adhvaryu in seiner Wohnung verweilenden Vedaschüler mit ihm vor (d. h. diese bereiten ihn). Darauf, wenn die Sonne untergeht, sollen der König und seine

erste Gemahlin die Stimme anhalten, nachdem sie sich Platten auf den Mund gelegt haben, und zwar der König eine goldene, die Gemahlin eine silberne. Für ihn, der die Stimme anhält (i. e. schweigt), verrichtet er diesen Abend das Agnihotra. Da sagt man: „Ungekleidet soll er mit der ungekleideten, ohne daß etwas zwischen sie gelegt ist, liegen, den Beischlaf nicht vollziehend; wenn er es wünscht, so darf er zwischen ihren Schenkeln liegen, aber nicht den Beischlaf vollziehen.“ Da sagt man aber auch: „Es gibt hierbei eine unnütze emissio seminis virilis, wenn er nackt mit der Nackten, ohne Trennung, läge, den Beischlaf nicht vollziehend. Es ist dies (nämlich das Verhalten des Königs) (nur) die Äußerung des Wachbleibens: man soll, ihn wach haltend, in seiner Nähe sitzen.“ So sitzt man, ihn wach haltend, in seiner Nähe.

Hier ist erstens die Vorschrift merkwürdig, daß, obschon der Kṣattr zum Kochen des Odana aufgefordert wird, dennoch die Antevāsins des Adhvaryu dies machen sollen. Die Tatsache ist aber gut bezeugt, da die Vyākhyā sie auch später noch einmal erwähnt. Die Quelle für das Verhalten des Königs während der Nacht ist ŚBr. XIII. 4. 1. 9. Nicht ganz sicher ist meine Deutung von *kāṛiva*, das wohl *kāri* (ein Subst., nicht ein Adj. auf -in) enthält. Die Vyākhyā scheint *kāṛivayam* zusammenzunehmen und umschreibt: *garbhāpramādo vā*. Endlich ist *jāgarā* als Femin. nur aus einem Vārttika zu Pāpini bekannt.

71. *sa āha: brāhmaṇās ca rājānās cānena māsvēna medhyena svasti samāpayatābrahma(jya)tāyā iti; tena tvā svasti samāpayāmety āhur abrahmajyatāyā [abrahmajyatāyā] iti samjānate; ²thādhvaryuṃ rājānaṃ karoti; sa āha: brāhmaṇās ca rājānās cāyaṃ vo ²dhvaryur etaṃ sapvatsaraṃ rājā; yā mamāpacitiḥ, sāśya; yā mameśā, sāśya; yathā mama śuśrūṣadhvaṃ, evam asya śuśrūṣadhvaṃ; yāṃ va eṣa dhṛtim dhṛiyātai, sā vo dhṛtir iti.*

„Er (d. h. der König) sagt: „Ihr Brahmanen und Fürsten, durch dieses Roßopfer sollt ihr mich das Glück erreichen machen, zur Nichtvergewaltigung des Brahmanenstandes.“ „Wir wollen dich dadurch das Glück erreichen machen“, sagen sie, „zur Nichtvergewaltigung

des Brahmanenstandes“, so stimmen sie bei. Da sagt er: „Ihr Brahmanen und Fürsten, dieser Adhvaryu sei während dieses Jahres euer König; die Ehrenerweisung, die mir gehört, soll die seinige sein. Die Macht, die mir gehört, soll die seinige sein; wie ihr mir gehorcht, so sollt ihr ihm gehorchen; das Unternehmen, das er unternehmen wird, soll das eure sein.“⁴

Dieses Stück liefert gewissermaßen einen Kommentar zu Baudh. XV. 4: 207. 11 und 208. 6 (vgl. Āp. XVIII. 3. 1). Da das Vādhūlasūtra zweimal deutlich *abrahma*^o hat, muß *samāpayatābrahmajyatāya* in *samāpayata abrahmajyatāyai* (Dativ) aufgelöst werden. Sonst wäre *ā brahmajyatāyai*, auf welche Lesart die freilich hier einzige Hs. des Baudh. zu deuten scheint, zu erklären als: ‚bis zur Vergewaltigung des Brahmanenstandes‘, dann wäre etwa ŚBr. XIII. 4. 2. 17 zu vergleichen: *te* (sc. *brāhmaṇāḥ*) *ye na vidyur jinṛyāta tān*. Das Wort *dhṛti* wird, wahrscheinlich falsch, in der Vyākhyā als *maryādā*edeutet; ich fasse es als inneres Objekt zu *dhṛiyātai* auf.

72. Nachdem Baudh. (XV. 5) das Besprengen (*prokṣaṇa*) des Rosses mit den TBr. III. 8. 5 überlieferten Formeln beschrieben hat, schließt er ab mit den Worten: *digbhyo 'śvaṃ samukṣantti brāhmaṇam*. Dieses nicht belegte Brāhmaṇa kommt TBr. III. 8. 5. 1 am nächsten: *catoṽra ṛvijāḥ samukṣanti*; damit ist das im Brāhmaṇa folgende, von Baudh. schon dargestellte *prokṣaṇa* offenbar identisch. Anders das Vādhūlasūtra, wo erst das *prokṣaṇa* von den vier Priestern und den Gruppen von Hundert mit den Formeln von TBr. III. 8. 5 erörtert wird; unmittelbar darauf heißt es: *athainaṃ samukṣanty a brahman brāhmaṇo brahmavarcasī jāyatām ity āntam eteṣāṃvivakena*, also mit TS. VII. 5. 18. Hier sind also *prokṣaṇa* und *samukṣaṇa* zwei verschiedene Handlungen.

73. Das *abhyūhana*, d. h. das Besprengen mit Wasser vermittelt des *abhyūha* (im Vādhūlasūtra *udāha*, wie TBr. III. 8. 4. 3), findet nach Baudh. statt, nachdem das Folgende ausgeführt ist: *tad etena śataṃ talpyā rājanputrā vivicyante, teṣāṃ anu vivekaṃ itare, dve anyataram antaṃ śate gṛhṇīto dve anyataram śate* (XV. 6: 218. 9). Dieser Vorgang wird im Vādhūlasūtra viel deutlicher dargestellt:

*tad etāni puruṣaśatāni dvedhā vyudyanti: pañcāśad eva rājaputrā-
 ṇām arājño 'bhisampadyante, pañcāśat kṣattasamgrahitṛṇ; pañcāśad eva
 sūtagrāmaṇīmām arājño 'bhisampadyante, pañcāśat kṣattasamgrahitṛṇ:
 dve itthāc chate sampadyete dve itthād; atharājña evādhvaryuś ca
 yajamānaś cābhipadyete, kṣattasamgrahitṛṇ hotā:* „Dann begeben sich
 diese (vier) Gruppen von hundert Personen in zwei Richtungen aus-
 einander: fünfzig von den Rājaputras (die, mit dem Adhvaryu, beim
 Besprengen östlich vom Rosse gestanden hatten) gesellen sich zu den
 „Nichtkönigen“ (die, mit dem Brahman, rechts vom Rosse stehen),
 fünfzig (von ihnen) gesellen sich zu den Kṣattṛs und Samgrahitṛs
 (die, mit dem Udgātṛ, links vom Rosse stehen); fünfzig von den
 Sūtas und Grāmaṇīs (die, mit dem Hotṛ, westlich von, d. h. hinter
 dem Rosse gestanden hatten) gesellen sich zu den „Nichtkönigen“,
 fünfzig zu den Kṣattṛs und Samgrahitṛs. Zweihundert also begeben
 sich hierhin, zweihundert dorthin. Zu den „Nichtkönigen“ gesellen
 sich der Adhvaryu und der Opferherr, zu den Kṣattṛs und Sam-
 grahitṛs der Hotṛ.“ Darauf folgt das *udūhana*: der Udūha wird
 auf die Ostseite des Teiches hingelegt und das daran gebundene
 Seil wird beiderseitig von allen angefaßt. Dann heißt es: *abhi-
 mārḍyaivābhyūhāthety āha, yathā saśiṛṣakam āśvam ūrmir abhi-
 hanad ity; abhimārḍyaivābhyūhanti . . . saśiṛṣakam āśvam ūrmir
 abhikanti*, vgl. Baudh. XV. 6: 210. 11. Wie aber ist *abhimārḍya* zu
 deuten? Ist es vielleicht einfach aus *abhimārjya* verdorben? Übrigens
 mache ich noch auf den deiktischen Gebrauch von *itthād* aufmerksam.

74. Zur Erläuterung der schwierigen Stelle in Baudh. XV. 7:
 211. 12 kann vielleicht die Parallelstelle aus unserem Sūtra beitragen:
*sa āha: brāhmaṇaś ca rājānaś ca yad i(da)m āhuk; pade pade 'tvasya
 medhyasya hotavyam itthaiva vyaṃ tat karisyāmaha ity āha, ya-
 thāsya pade pade kutaṃ bhaviṣyati bahu naḥ karmeti*. Die Schluß-
 worte *bahu naḥ karma* (oder *bakunaḥ k.*?) werden auch in der
 Vyākhyā angeführt, sind mir aber unbegreiflich. „Er (d. h. der
 Adhvaryu) sagt: „Ihr Brahmanen und Fürsten, die Vorschrift, daß
 man auf jede Fußspur des zum Opfer bestimmten Rosses (während
 es ein Jahr lang frei herumstreifen wird) eine Opferspende zu ver-

richten hat, die werden wir hier (d. h. jetzt) ausführen, so daß (dadurch) in jede Fußspur geopfert sein soll.“

75. Nachdem dem Rosse der Zügel abgenommen ist: *tasmai jaradaśvaṃ niramaṇam anvākaroti catvāri ca puruṣaśatāni gop-tīṃs; tān samśūsty: etaṃ śuṇ māso 'paryāvantayanto 'nvita yaṃ kām-caiṣa diśam iyāt taṃ; yām u kāmcartiṃ nyeyāt, pra me taṃ bra-vatha; yat kiṃca pakvaśanam ahaṃ vasu (? vaḥ su?) svadayāmi, yad u kiṃca tiraścīnasamṇaddhaṃ mayā tat prasūta adaddhvaṃ, na yad anucīnasamṇaddhaṃ ity; etadanukṛti ha vā idam apy etarhi kurūpām āsvapalās tiraścīnasamṇaddhaṃ ādadate: dhārmyaṃ na etad iti vadānto; ye ha tvāvaitam āśvaṃ rarakṣus, teṣāṃ evaitad dhārmyaṃ. sa āha: brāhmaṇas ca rājānas ca, vyudetu vo vāhanam; yasyaiṣa vāhanam abhipatsyate, sarvajyāniṃ sa jyāsyata iti; teṣāṃ prativēśāni rāṣṭrāṇy abhi vāhanam vyudeti, tam anuyujātē hastibhis tvad gorathais tvad ārohaṇais tvad anyenaivaikaśaphāḥ.*

„Er läßt ihm (d. h. dem Rosse) sich das verschnittene alte Pferd zugesellen und vierhundert Leute als Behüter. Diesen befiehlt er: „Diesem (Rosse) sollt ihr, ohne es zurückzutreiben, während sechs Monate folgen, in welcher Richtung es eben gehen möge; und wenn ihm etwa ein Unglück zugestoßen ist, so sollt ihr das mir ansagen; alle gekochte Speise, welche es immer sein möge, mache ich euch genießbar(?); alles, was in die Quere zusammengebunden ist, das sollt ihr auf mein Geheiß zu euch nehmen, nicht aber das, was aufeinanderfolgend zusammengebunden ist.“ In Übereinstimmung damit pflegen auch jetzt die Behüter eines Rosses der Kurus (bei einem *Āsvamedha*) das in die Quere zusammengebundene an sich zu nehmen, da sie sagen, daß dies ihnen von Rechts wegen zukommt. Denjenigen, die dieses Roß behüteten, diesen kommt dies rechtens zu. Er sagt (weiter): „Ihr Brahmanen und Fürsten, es soll euer Gespann in verschiedener Richtung hingehen. Zu wessen Gespann es (d. h. das Roß) hingelangen wird, der wird um seine ganze Habe gebracht werden.“ Deren (d. h. der Angeredeten) Gespann geht auseinander hin zu den benachbarten Reichen. Sie schließen sich ihm (nämlich dem Rosse) an, teils auf Elefanten, teils auf mit

Stieren bespannten Kriegswagen, teils auf Gefährten mit anderen Zugtieren als Einhufer (also Rosse, Maultiere, Esel).¹

Zu dieser Stelle bemerke ich das Folgende: ‚Während sechs Monaten‘, weil darauf die Rückkehr nach dem Opferplatz angetreten wird, wozu ebenfalls ein halbes Jahr gestellt wird. Die Stelle: ‚alle gekochte Speise‘ usw. ist sehr schwierig zu deuten; die Vyākhyā, mir nicht recht deutlich, lautet: *svadayāmi yasyākatam* (l. *pakvāśanam*?) *puṣpābhir upāt(t)am tasmād vo hayam carayāmāty abhiprāyaḥ*; hat man statt *vo hayam* zu lesen *vo 'ham*? Zu vergleichen ist Baudh. XV. 8: 212. 13. Die Deutung von *tiraścīna*- und *amūcīna-samnaddha* bereitet mir Schwierigkeit, ebenfalls das Perfekt *vara-keṣuḥ*. Mit *vahanam* sollen nach der Vyākhyā *āsvataragardabhāḥ* gemeint sein, *yair āsvasya cittam vyāhanyate*. Schwerlich richtig ist am Ende *ekaśaphāḥ*; man erwartet den Ablativ.

76. Vorbereitendes zu dem Tage des eigentlichen Roßopfers.

sa yatraivādāḥpurastād viśam samvahati, tad e(tā)n sārḍham sārḍham samavasāyayanti: sārḍham takṣṇaḥ, sārḍham mānaskṛtaḥ, sārḍham rathakārān, sārḍham kumbhakārān, sārḍham karmānāḥ. teṣām etāni prthak karmāṇi bhavanti: etat tu takṣṇam karmo-: 'rdhva-mūlānām āsvatthānām vrajaṇi mīntanti mukhadaghnām yathorusthānāyaivaṃ¹; catvāri vāṣṭan vendraṇasāny; abhyārohaś² ca śrītiś ca; śataṃ bailvāny e(dhāci)tāny; ekaviṃśati(r) yūpā: rājjudalaś ca pautu-dāravan ca ṣaṭ bailvāḥ ṣeṭ khādirāḥ ṣaṭ pālāśaḥ, pālāśa upatayaḥ; sarva ekaviṃśatyaratnayo bhavanti; ṣaṭtayaṇy anāḥśy: ārohanam ca mahānasam ca māninam ca pravāhanam ca rathavāhanam³ ca dundubhivāhanam cai-; 'vaṇrūpāṇi bahutayāni bhavanti: bahutayāḥ sru-caḥ kurvanti bahutayāḥś camasān bahutayāḥ pātris; tatropi tāṃ pātrīm kurvanti yaḥ paramo vṛkṣas tasya; ṣaṭtriṃśatam³ dīrghatsarūn sruvān, ṣaṭtriṃśatam³ alābudarvān, ṣaṭtriṃśa(ta)m aṣṭamāny; etad venukāraṇam karma tatropasamkhyāyata. etan mānaskṛtām: bahutayam kavacavarūṭham kurvanti. etad rathakāraṇām: bahūn rathān

¹ Die Hs. hat *yathorusthorusthā*⁰.

² Der Akkus. wäre hier und im Verfolg richtiger.

³ ⁰ *triṃśad* die Hs.

navān navaparirathyān¹ kurvanti, etat kumbhakārāṇāṃ: bahutayam kumbhamātram kurvanti, bahutayam kumbhān, bahutayāḥ kumbhīs; tatrāpi tās tīśraḥ kumbhūḥ kurvanti yāḥ kevalam kevalam gām aṅgaśaḥ saṃkṛtāṃ saṃbhaveyur; yathaiḥkaviṃśatividhayaivam iṣṭakā. etat karmārāṇāṃ: suvarṇarajate mahimnoḥ pātre kurvanti; suvarṇam rukmaṃ; suvarṇam kaśipu; sapta vāṣṭau vā śatupalāṅś; catvāri vidhavanāni suvarṇāni rajatunirbādhani rajatāni vā suvarṇanirbādhāni; ṣaṭ kamaṇḍalūn suvarṇān rajatarāśnān rajatān vā suvarṇarāśnān; aupaśayaḥ suvarṇo rajataśamyō rajato vā suvarṇaśamyāḥ; kurīraṃ suvarṇam rajatagranthi rajatam vā suvarṇagranthi; triṇy dāma; triṇy padbīṣam; yat kiṃcāśvam abhītas tat sarvaṃ triṇy suvarṇam bhavati; (śataṃ) suvarṇā asa[ta]yo rajatatsaravaḥ, śataṃ rajatāḥ suvarṇatsaravaḥ; ṣaṭtriṃśal lohāyasāḥ kṛṣṇāyasatsaravaś, catvāraś ca kṛṣṇāyasā lohāyasatsaravaḥ, sāyakaḥ siktrimāḥ² kṛṣṇaḥ kṛṣṇatsaruḥ, suvarṇaḥ suvarṇatsarus; tasya dve dvacatvāriṃśe śate aśinām upakṛpte bhavataḥ; sahasram suvarṇāḥ kācāḥ, sahasram rajatāḥ, sahasram sāmudrās; trīṇi ca śatāni trayastriṃśac ca suvarṇāḥ sūcyas, trīṇi ca śatāni trayastriṃśac ca rajatās, trīṇi ca śatāni trayastriṃśac cāyasmai yohasmayāḥ; kamaṇḍalur vaitasaḥ kaṭas tūrpyam ca kṛtṭyadhīvāsam ca daśatayam annam.

An jener Stelle, wo er vorher die Kaufleute zusammenführt (vgl. Nr. 69, S. 174), dort läßt man die folgenden Leute, jede Gruppe zusammen, sich ansiedeln: Zimmerleute, Lederbearbeiter (?), Wagenmacher, Töpfer und Schmiede. Diese haben gesondert die folgenden Arbeiten zu verrichten. Die Arbeit der Zimmerleute ist diese: sie stellen von Aśvatthabäumen, deren Wurzeln nach oben gewachsen sind, einen Stall (für das Roß) her,⁴ so hoch wie das Gesicht (eines Menschen), so daß er ihm (dem Rosse nämlich) Raum bietet, um aufrecht darin zu stehen (?); vier oder acht große Karren, Aufstiege, Leitern, hundert Wagenlasten von Bilvabrennholz, einundzwanzig Opferpfosten: einen von Rajjudāla-, zwei von Putudāru-, sechs von Bilva-,

¹ navaparirathyān die Hs.

² saṃkṛtāḥ die Hs.

³ siktrimāḥ die Hs.

⁴ Zum Stalle vgl. Baudh. XV. 1: 204. 12, wo avāśināgrāṇām dem vādhamā-lānām des Vādhuia zu entsprechen scheint.

sechs von Khadira- und sechs von Palāśaholz; einen liegen bleibenden Opferpfosten von Palāśaholz: alle sind einundzwanzig Aratnis hoch; sechs Arten von Karren: einen zum Fahren, einen Lastkarren, einen Maßkarren (? vielleicht um die Kornmaße hinzubringen), einen Karren zum Hinfahren (?), einen Karren als Untergestell des Kriegswagens und einen zum Hinbringen der Pauken. Von der folgenden Art sind vielfache Gegenstände da: sie verfertigen vielfache Opferkellen, vielfache hölzerne Schalen, vielfache große hölzerne Töpfe, unter diesen auch jenen Topf, der von der vorzüglichsten Holzsorte gemacht wird, sechsunddreißig langstielige Sruvas, sechsunddreißig von der Flaschengurke verfertigte Löffel, sechsunddreißig „Achtel“; diese (zuletzt genannte) Arbeit der Bambusarbeiter wird hierzu gerechnet (nämlich zu der der Holzarbeiter). Folgendes ist das Werk der Lederarbeiter(?), daß sie vielfache Panzer und Schilde verfertigen. Folgendes ist das Werk der Wagenmacher, daß sie viele neue Streitwagen mit neuer Schutzwehr¹ verfertigen. Folgendes ist das Werk der Töpfer, daß sie vielfaches Töpferwerk verfertigen: vielfache Töpfe und große Töpfe, unter diesen auch jene drei Töpfe, die gesondert eine Glied für Glied zerschnittene Kuh in sich fassen können; ferner die Ziegel, die für einen einundzwanzigfachen Hochaltar ernötigt sind. Folgendes ist das Werk der Schmiede, daß sie die zwei Schalen für die Mahimanspenden, eine von Gold und eine von Silber, verfertigen; eine goldne Platte; ein goldnes (d. h. wohl mit Golddraht geschmücktes) Kissen; sieben oder acht (Niṣkas), jeden zum Gewichte von hundert Palas; vier Fächer von Gold mit silbernen Erhöhungen oder von Silber mit goldnen Erhöhungen; sechs Krüge von Gold mit silbernen Gurten oder von Silber mit goldnen Gurten; einen Aupaśaya² von Gold mit

¹ Wenn man *parirathya* statt *paritathya* liest; *ta* und *ra* können in der Malayālamchrift leicht verwechselt werden. Ich halte *parirathya* für gleichbedeutend mit *parivāra* (Jaim. br.) und *paricohada* (Śākh.).

² Vgl. Baudh. XV. 15: 219. 16: *sauvarṇān upaśayān rajatagranthān . . . kumbha-kurīrāṇi rajatāśāhikāni*, vgl. Āp. X. 9. 5—7. Vielleicht ist *upaśaya* (oder *upāśaya*) zusammen mit *kurīra* der Kopfschmuck der Frauen, so daß *upaśaya* dasselbe wie *kumbha* wäre. Dann ist die Angabe des Baudh. etwas ungenau. Ich vermute, daß *upaśaya* dasselbe wie *opāśa* (oder *anpāśa* in *avanpāśa*) ist.

silbernen Zapfen oder von Silber mit goldnen Zapfen; ein Kurfra¹ von Gold mit silbernen Knoten oder von Silber mit goldnen Knoten; ein aus drei Strängen gewundenes Band; eine ebenso beschaffene Fußfessel²; alles, was für das Roß ernötigt ist, ist von Gold und dreifach gewunden; ferner hundert Messer von Gold mit silbernen Stielen; hundert silberne Messer mit goldnen Stielen³; sechsund-dreißig kupferne Messer mit eisernen Stielen; vier eiserne Messer mit kupfernen Stielen⁴; einen Sāyaka *siktrima*⁵, schwarz, mit schwarzem Stiele, und einen goldnen mit goldnem Stiele. Er hat also (im ganzen) zweihundertundzweiundvierzig Messer bereit machen lassen.⁶ (Ferner sollen von den Schmieden gefertigt werden:) Tausend Perlen von Gold, tausend von Silber, tausend Muschelperlen; dreihundertund-dreiunddreißig goldne Nadeln, ebenso viele von Silber und ebenso viele von Blei.⁷

Zu dieser, auch in kulturhistorischer Hinsicht so wichtigen Stelle ist besonders Baudh. XV. 13—15 zu vergleichen. Beide Stellen enthalten manchen dunklen Punkt. Den fünf Gruppen des Vādhūla stehen sieben des Baudhāyana gegenüber. Baudh.: *takṣāṇaḥ* (wie V.), *rathakṛtaḥ* (wie V.), *mayaskṛtaḥ* (welchen bei V. die *mānaskṛtaḥ* entsprechen, wobei im Auge zu behalten ist, daß der Text des B. auf einer einzigen Hs. beruht); *kulālas* (bei V. die *kumbhakāras*); zwei

¹ Vgl. die vorige Fußnote.

² Es ist auffallend, daß Baudh. wohl den *paśūbā* unter den zu verfertigenen Gegenständen erwähnt, aber dessen Verwendung später nicht erörtert; dies tut das Vādhūlasūtra wohl, vgl. § 80.

³ Die ersteren zum Schlachten der Tiere, die südlich von dem mittleren Pfosten, die letzteren zum Schlachten der Tiere, die nördlich von demselben angebunden gewesen sind.

⁴ Zum Schlachten der Tiere, die an dem mittleren Pfosten angebunden waren, nämlich der Paryāṅgyas.

⁵ Hier hat die Hs. *sāyakas siktrimaḥ*, daß aber ein Wort mit *r* zu lesen ist, geht aus dem später vorkommenden *sāyakena siktrimeṇa* hervor. Es ist eine Art von Schlachtmesser, deren Bezeichnung unbekannt ist; Baudh. XV. 15: 219. 6 ist wohl *sāyakam kuruta siktrimaṇ* zu lesen; daß es zwei solche Sāyakas gibt, scheint auch aus Baudh. XV. 28: 231. 14 hervorzugehen.

⁶ Nämlich $100 + 100 + 36 + 4 + 2 = 242$.

⁷ Das Übrige ist zum Teil verdorben.

Arten von *karmāras* (wohl die Grobschmiede und die Edelschmiede; in V. ist dies eine einzelne Gruppe), und, zum siebenten, die *nakha-kṛtāḥ*, welche die Aṣṭamas zu verfertigen haben, und denen also bei V. die *veṇukāras* entsprechen, die von ihm zu den *takṣāṇāḥ* gerechnet werden.

77. Die Iṣṭi an Agni Vaiśvānara, wenn das Roß während des Streifzuges verloren gegangen ist, vgl. Baudh. XV. 8: 213. 6.

tad dhaita(c chruta)senah pāri(kṣito ya)trāśvamedheneje, tasya hāsvaṃ prapatitaṃ sūrdālo jaghāna; sa haitām aśvāgamanīyām iṣṭīm niruvāpa; tasyāhaṃ suvarṇaṃ paśuṃ āhṛtyāvāsaitāvud aśvāgamanīyā yad ajrīṣyad aśvāgamiṣyad iti; saiśā vijñātāśvāgamanīyātrairitām nirvāpanty, ā haiva tatra gacchati.

Als Śrutasena, der Sohn des Parikṣit, das Roßopfer verrichtete, da war dessen Roß davongeeilt und von einem Tiger getötet worden. Er brachte diese, die Zurückkehr des Rosses bezweckende Iṣṭi dar usw. Das Übrige ist zum Teil verdorben und unbegreiflich.

78. Während der ersten sieben Tage, nachdem das Roß zurückgekehrt ist, wird es in dem Stall von Aśvatthaholz gehalten; dann fährt der Text fort:

purohitasyāgniṣv etābhir iṣṭibhir yajate; tatraitān anuvākān upaprayujjata: ādhitayajusāṃ cāṅgahomaṃ ca dvāv aśvarūpāṇām oṣadhīhomaṃ ca vanaspatīhomaṃ ca santanīnām cābhidhānānām ca samplavānām ca khārihomaṃ ca.

Er bringt in den Feuern seines Purohita die folgenden Iṣṭis dar (d. h. für ihn als Yajamāna verrichtet der Adhvaryu-purohita sie). Da kommen die folgenden Abschnitte zur Verwendung: der Abschnitt der Ādhitaformeln (TS. VII. 3. 15), das Opfer der Glieder (VII. 3. 16); die zwei Abschnitte der Gestalten (VII. 3. 17, 18), das Opfer der Kräuter (VII. 3. 19), das Opfer der Bäume (VII. 3. 20), der Abschnitt der Santaniformeln (VII. 4. 21), der Abschnitt der Abhidhānaformeln (VII. 4. 22), der Abschnitt der Samplavaformeln (VII. 5. 11) und das Khartopfer (VII. 5. 12).⁴

Obschon uns hier die Vyākhyā abgeht, meine ich doch, daß die Identifikation der Anuvākas ziemlich feststeht. Es ist mir wahr-

scheinlich, daß Baudhāyana, bei welchem diese Anuvākas zum Teil dieselben Namen tragen, das Vādhūlasūtra gekannt hat; besonders die Bezeichnung Khārīthoma ist hier vielsagend, vgl. Nr. 83.

79. *athāsya itāni puruṣaśatāny upakṣiptāni bhavanti: triṇi śatāni rājaputrāṇām ubhayālohakavacanāṃ saṃnaddhāṇāṃ saṃnaddhasūrathināṃ vitatavarūthāṇāṃ caturyujāṃ; triṇi śatāny arājñāṃ saṃnaddhāṇāṃ asaṃnaddhasūrathināṃ vitatavarūthāṇāṃ triyogāṇāṃ; triṇi śatāni sūtagrāmaṇināṃ asaṃnaddhāṇāṃ asaṃnaddhasūrathināṃ vitatavarūthāṇāṃ dviyogāṇāṃ; triṇi śatāni kṣattasaṃgrahitṛṇāṃ vipathapattināṃ; triṇi śatāni tisṛdhanvināṃ; triṇi śatāni niṣaṅgiṇāṃ; triṇi śatāny upavītināṃ; triṇi śatāni daṇḍahastāṇāṃ ca śākhāhastāṇāṃ ca; tāny asya caturviṃśatiḥ puruṣaśatāny upakṣiptā bhavanty. athāstamyaty āditya ete rājaputrāḥ caturdhā vyudyanti pañcasaptatiḥ pañcasaptatiḥ pratidiśaṃ, tān anv etā¹ junatā vyudeti¹, tāni triṇi triṇi ca rathasatāni pratidiśaṃ saṃpadyante, triṇi triṇi ca pattināṃ śatāni. ta etāṃ rātriṃ tatra gopāyamānā vāsanti. prātar yad ahaḥ krayaḥ saṃpadyate, tat kṛtvā gūrhapatyacitḥ saṃcītya saṃnyupya nairṛtibhiḥ caritvā prāyaṇīyaṃ nirvapati; tasya haviṣkṛtā vācaṃ viśṛjyāhāsvasyāvuvaditṛṇ: icchata kim aśvasya kriyate kiṃ na kriyata iti; trayodaśāhāni jinīyur ity āhur ā daksinākālād iti; tad u vā āhur: na vai tathā kiñcanocchisyetaikam evāhar jinīyur ity; ekam evāhar jin[v]anti. sā yā viś abhivedayate, na sā jīyate, 'tha yā nābhivedayate, sarvājyāniṃ sā j(y)āsyate; 'tha yān adhvaryuḥ parititrāsate, purastād eva tebhyo 'vavaditṛṇ prahīṇoti: rājjudālam agniṣṭhaṃ minuyād iti me 'dhvaryuṃ brūtād, uttarato 'śvasyāvadyatād iti me 'dhvaryuṃ brūtād, vaitase kaṭe 'śvasyāvadyatād iti me 'dhvaryuṃ brūtāt, suvarṇena suvarṇa-tsaruṇāśvasyāvadyatād iti me 'dhvaryuṃ brūtād iti; rājjudālo 'gniṣṭha iti nvāva ha² janamejayaarājye takṣā vaiśyavrajāṃ; tatra śamyantāḥ prāyaṇīyaḥ saṃtiṣṭhate.*

,Er hat die folgenden Gruppen von hundert bereit gemacht: dreihundert zum Kampfe gerüstete Königssöhne, die einen beiderseitig ehernen Panzer tragen, deren Wagenlenker zum Kampfe gerüstet sind

¹ Zu lesen entweder *etā... vyudyanti* oder *etā... vyudeti*.

² *nvāvakaha* die Hs.

und die auf vierspännigen Wagen fahren, an welchen die Schutzwehr angebracht ist; dreihundert zum Kampfe gerüstete Nicht-Fürsten, deren Wagenlenker nicht zum Kampfe gerüstet sind und die auf dreispännigen Wagen fahren, an welchen keine Schutzwehr angebracht ist; dreihundert Sūtas und Grāmanīs, die nicht zum Kampfe gerüstet sind und auf zweispännigen Wagen fahren, an welchen keine Schutzwehr angebracht ist; dreihundert Kṣattrīs und Saṃgrahitṛs, die auf Vipathawagen fahren¹; dreihundert mit Pfeilen und Bogen Bewaffnete; dreihundert mit Schwert Bewaffnete; dreihundert, die ihr Obergewand auf der linken Schulter und unter der rechten Achselhöhle tragen²; dreihundert teils mit Stöcken, teils mit Ästen Versehene; diese vierundzwanzighundert Leute hat er bereit gemacht. Wenn nun die Sonne untergeht, so teilen sich diese dreihundert Königssöhne in vier Teile, nach jeder Seite fünfundsiebzig; ihnen schließen sich die anderen Gruppen verteilt an, so daß auf jede Seite dreihundert Wagen kommen und je dreihundert Mann Fußvolk. Diese behüten diese Nacht dort (das Roß). Nachdem am folgenden Tage der Somakauf stattgefunden hat, die Schichtung des Gārhapatya verrichtet ist, (das in der Pfanne getragene Feuer auf den geschichteten Gārhapatya) gänzlich hingeschüttet ist³ und die Nūrtiziegel aufgesetzt sind⁴, wird die Eingangsīṣṭi verrichtet. Nachdem er bei dieser Iṣṭi mit dem Haviṣkytruf die Stimme freigelassen hat⁵, sagt er zu den Personen, die über das Roß(opfer) die Entscheidung wissen: „Ihr sollt umherfragen, was vom Roß(opfer) stattfindet und was nicht.“ Da sagt man: „Dreizehn Tage lang sollen sie (diejenigen, die auf diese Frage nicht gehörig Bescheid zu geben wissen) um ihre Habe bringen, bis zur Zeit, da die Dakṣiṇās gegeben werden.“⁶ Da sagt man aber: „In dieser Weise würde nichts übrigbleiben, nur einen Tag sollen sie

¹ *vipathapattinām* ist verdächtig, da auch weiter unten *patti* „Fußgänger“ bedeutet.

² Dasselbe Śākh. XVI. 1. 16. Sie sind also unbewaffnet (?).

³ Vgl. Āp. XVI. 15. 5, Baudh. XV. 7 : 220. 15 (X. 21 : 19. 19).

⁴ Vgl. Āp. XVI. 15. 8 fgg. ⁵ Vgl. Āp. I. 19. 8.

⁶ Später heißt es, daß zum Zeitpunkte, da die Dakṣiṇās gegeben werden, an jedem der drei Tage ein Drittel des Ersiegten gegeben wird.

die Vergewaltigung üben.“¹ So üben sie nur einen Tag die Vergewaltigung. Welcher Kaufmann auf die Frage Bescheid weiß, der wird nicht beraubt; wer aber nicht Bescheid weiß, der wird um seine ganze Habe gebracht werden. Zu denen, welche der Adhvaryu (vor der Beraubung) zu schirmen wünscht, schickt er vorhin die Leute, die die Entscheidung wissen, hin mit der Botschaft: „Du sollst zu meinem² Adhvaryu sagen, daß er den mittleren Opferpfahl von Rajjudalaholz machen soll; du sollst zu meinem Adhvaryu sagen, daß er an der linken Seite des Rosses die zu opfernden Teile abschneiden soll; du sollst zu meinem Adhvaryu sagen, daß er die zu opfernden Stücke des Rosses über einer Rotanmatte abschneiden soll; du sollst zu meinem Adhvaryu sagen, daß er vermittelt eines goldnen goldstielligen (Sāyaka) die Stücke vom Rosse abschneiden soll.“³ Dann wird die Eingangsisti beendet, welche mit dem Śamyuvāka abschließt.

In dieser Stelle ist manches merkwürdig und auch auffallend. Sonst ist das bewaffnete Heer dazu bestimmt, das Roß auf seinen Streifzügen zu begleiten, hier dient es zu dessen Überwachung während der Nacht vor dem ersten Tage des eigentlichen Aśvamedha. Der ganze Vorgang spielt sich zu dem von Baudh. XV. 17: 220. 15 erwähnten Zeitpunkt ab, vgl. auch Āp. XX. 9. 14 fgg. Unbelegt sind *tisṛdhanvin* und das Desiderativ *parititrāsate* (auch Nr. 92). Daß das *prāyaṇīyam havis* mit dem Śamyuvāka abschließt, ist das Gewöhnliche (vgl. C. H. § 28, Note 24).

80. Wenn das Roß gewiehert hat (vgl. Baudh. XV. 18 Anf., Āp. XX. 13. 8), sagt der Adhvaryu: *udagāsīd aśvo medhya, āyur āgāsīt, suprajāstvam āgāsīt, sajātavanasyām āgāsīt, viśvam bhadram āgāsīt asmaī sunvate yajamānāya*: „Es hat das opferreine Roß den Ugītha gesungen, es hat langes Leben zugesungen, es hat zahlreiche Nachkommenschaft zugesungen, es hat die Erlangung der Herrschaft über die Angehörigen zugesungen diesem kelternden Opferherrn.“ Darauf wird das Roß nach seinem Standorte zurückgeführt und mit

¹ Die Erwähnung der dreizehn Tage ist nicht deutlich.

² „Zu meinem Adhvaryu“, weil der Redende der die Entscheidung Wissende ist.

³ Der nun folgende Satz ist mir unbegreiflich.

dem dreifachen Strick und der dreifachen Fußfessel (*paḍbīṣa*, vgl. Nr. 76, S. 104, Fußnote 2) angebunden, worauf ihm *kuṣṭhikam annenopakiranti*. Damit ist Baudh. XV. 18: 222. 11 *āmukugmikam* zu vergleichen.

81. Für das die ganze Nacht dauernde Speiseopfer (*annahoma*, vgl. Baudh. XV. 19) werden die folgenden Maßregeln ergriffen: *ucchrayanty etām purāṇ samāṇ rājjudālānāgniṣṭhena; tasyā ekam eva prapadanam kurvanti; ucchrayanti śritir, abiharanti prākharān, āvartayantindrāṇa(sāni) . . . agniṣṭham rājjuhāir vā vakalair vā veṣṭayitvā sacaśālāṃ mṛdā pralimpanty; athaitesām hailvānām edhācitānām ṣoḍaśa vā vimśatīṃ vā caturvimśatīṃ vā racāyaṃ cinvanti; rājaputrāś cinuyur ity ahur, athetarāṇi sampra(kiranti).*

Man richtet diese Burg (oder hölzernen Wall, Baudh. bezeichnet sie als „eine viereckige Götterburg“) auf, die so hoch wie der mittlere Opferpfosten von Rajjudälalholz ist; zu dieser macht man einen einzelnen Zugang; man richtet die Leiter auf, holt die Umfassungswände herbei, fährt die vier oder acht großen Karren (die *indrāṇasāni*, vgl. Nr. 76) heran. . . . Nachdem man den mittleren Opferpfosten mit Stricken oder Baststreifen umwunden hat, bestreicht man ihn samt dem Caśāla mit Lehm (offenbar zur Beschützung gegen das große Feuer). Jetzt stapelt man sechzehn, zwanzig oder vierundzwanzig von jenen Wagenlasten Bilvalholz . . . auf. Die Königssöhne sollen sie stapeln, so sagt man; die anderen streut man hin.⁶

Dieser Stelle geht Baudh. XV. 19: 223. 16—224. 5 parallel. Aus dem Vādhūlasūtra scheint hervorzugehen, daß in Baudh. 223. 19 *racāyaṃ* die richtige Lesart ist, und 218. 16 hat die Mackenziehandschrift: *kṛtvā racāyaṃ cinuta*. Wie aber das Wort zu deuten ist, bleibt mir auch jetzt noch dunkel. Hat man an *aracāyam* zu denken: „in der Weise von Radspeichen sie stapelnd?“

82. Die Verrichter des *annahoma* sind der Adhvaryu, der Pratiprasthātṛ, *upaśayāv adhvaryoś ca pratiprasthātus ca, vimśatir anye pratiprasthātuh pratiprasthātāro, daśānye 'śvamedhāvīda, ete 'sya caturvimśad aśvamedhāvīda upakṛtā bhavanti*.

Bei Baudhāyana heißen die Gehilfen *rātrikarmīṇaḥ* (XV. 19: 224. 6). Im ganzen sollen also sechsunddreißig Personen mit diesem Annahoma beschäftigt sein, vgl. die sechsunddreißig Opferlöffel von Nr. 76.

83. Die bei diesem Annahoma zu verwendenden Abschnitte der Samhitā: *tatraitān anuvācān prayujāte: pūrvaṃ ca stokyānām pradravāṇaṃ ca diśyās cottarās ca stokyā ekaviṃśanām dikṣām dikṣāyogaṃ ca trayo'stitim aśvacaritāni duṣāmāny ānamāniṣṭiṣṭupaprayu*¹ . . .; *ājyasyaiva dirghatsarubhiḥ srnvair juhvaty, alābudarvaiś cāṣṭa-maiś cānnasya. sa etaṃ pūrvaṃ stokyānām anuvākam ājyasyaiva parāṇcaṃ saṃsthāpayā[n]ty agnaye svāhā somāya svāhety; atha khāri-homaṃ juhōti datvate svāhety ājyasyā-; 'thānuvākam; atha khāri-homaṃ; ājyenaiva khārihomaṃ vyatiṣajati, khārihomenānuvācān; ete-ṣām anuvācānām purā samāpanād vasatīvarīḥ parihareyur; vasatīva-rīṇām kāle prabhu annaṃ saṃprakīryopādāhirohanti yathā na kanṭyān arcīḥ syāt; pratyavaruhya vasatīvarīḥ parihṛtya payāmsi viśiṣyāśitva pītva [po] vādāhirohanti; khārihomaṃ pūrveṣām anuvācānām upādāya samāptibhiḥ pratipadyante. sa etaṃ prathamam samāptinām anuvā-kam ājyasyaiva parāṇcaṃ saṃsthāpayanty ekasmai svāhā dvābhyāñ svāhety; atha khārihomaṃ juhōti: datvate svāhety annasyādantakāya svāhety ājyasyā-; 'thānuvākam; atha khārihomaṃ; ājyenaiva khāri-homaṃ vyatiṣajati khārihomenānuvācān; te yatrāgacchanty antāya svāhā parārdhāya svāheti, tatprabhṛtim evopanivartante, ta evam svāptasamhāraṃ rātrīṃ juhvato juhvatas tiṣṭhanti.*

„Dabei verwendet man die folgenden Abschnitte: den ersten Abschnitt der Stokyās (TS. VII. 1. 14), die Pradravaformeln (VII. 1. 13), die Diśyaformeln (VII. 1. 15), den zweiten Abschnitt der Stokyās (VII. 1. 16), die Ekaviṃśanī dikṣā (VII. 1. 17), den Dikṣāyoga² (VII. 1. 18, a—c?), die dreiundachtzig Benennungen des Rosses (VII. 1. 19). . . . Vom Schmalze opfern sie mit den langstieligen Löffeln, von der Speise (d. h. von den Feldfrüchten) mit den Kürbis-

¹ Hier Lücke; in *ānamāniṣṭiṣṭi*⁰ steckt wohl *amūni ṭiṣṭiṣṭupaprayujāte*. Wie ist es herzustellen?

² Von Baudh. *ṛtudikṣā* genannt.

löffeln und den Achteln (*aṣṭama*). Mit den Formeln des ersten Abschnittes der Stokyās (nämlich *agnaya svāhā*, *soṃāya svāhā*) werden ohne Wiederholung bis zum Ende derselben Schmalzspenden dargebracht. Darauf verrichtet er das Khārtopfer mit der Formel *datvate svāhā* (VII. 5. 12. a) von der Speise, mit der Formel *adantakāya svāhā* (l. c. 12. b) von dem Schmalze; darauf mit dem Abschnitte (d. h. mit dem zu Anfang angegebenen, noch nicht verwendeten Abschnitte, also VII. 1. 13); darauf das Khārtopfer (mit der dritten und der vierten Formel von VII. 5. 12), wobei er jedesmal (eine Spende von Speise) durch eine von Schmalz trennt¹. Mit dem Khārtopfer wechselt er (in derselben Weise) die Spenden mit den Abschnitten ab (die von den zu Anfang erwähnten noch nicht verwendet sind, also VII. 1. 15, 16, 17, 18 und 19). Ehe man mit diesen Abschnitten fertig wird, soll man das übernächtlige Wasser herumtragen. Wenn die Zeit dafür gekommen ist, wirft man eine große Masse Speise ins Feuer und steigt wieder auf den Leitern hinauf², damit (während man das Vasatīvarīwasser herumträgt) die Flamme im Feuer nicht abnehme. Nachdem er das übernächtlige Wasser herumgetragen und die verschiedenen Anweisungen mit Bezug auf die Milcharten (vgl. C. H. § 109) gegeben, und gegessen und getrunken hat, steigt man wieder (zum Feuer) hinauf. Nachdem man nun von den vorigen Abschnitten den Khārihoma wieder aufgenommen hat, beginnt man mit den Samāptiformeln (nämlich TS. VII. 2. 11—20). Mit den Formeln des ersten Abschnittes der Paryāptis bringt er, ohne sie zu wiederholen, bis zu deren Ende Schmalzspenden dar, nämlich mit *ekasmai svāhā*, *dvābhyām svāhā*; dann opfert er die Khārihomaspenden mit den Formeln *datvate svāhā* von der Speise, mit *adantakāya svāhā* von dem Schmalze; darauf mit dem Abschnitte (d. h. mit dem folgenden Abschnitte: VII. 2. 12), darauf das Khārtopfer, wobei er jedesmal eine Schmalzspende zwischenfügt und mit dem Khārtopfer die Abschnitte (VII. 2. 13—20) abwechselt. Wenn man zu dem Abschnitt

¹ Vādhūla's *vyatipajati* ist mit Baudhāyana's *vyavadadhātī* gleichwertig.

² Man erwartet: steigt man hinauf (*upācarohanti*). Baudh. XV. 21 : 225. 9 ist *'eadravanti* (statt *'dhidravanti*) zu verbessern.

antāya svahā parārdhāya svahā (VII. 2. 20) angelangt ist, beginnt er von da ab aufs neue (mit den Abschnitten VII. 2. 11—20, abgewechselt mit dem Khārīthoma). In dieser Weise gießen sie die ganze Nacht hindurch, bis zum Ende der Nacht, die Spenden aus.⁴

Mit dieser Stelle ist Baudh. XV. 19: 224. 10—XV. 22: 225. 13 zu vergleichen, wobei besonders auffallend ist, daß es in Baudh. vom Khārīthoma heißt: *uktaḥ khārīthomaḥ*; ohne das Vādhūlasūtra würde niemand wissen, daß damit auf den früher (XV. 19: 224. 11, 12) erwähnten Abschnitt hingedeutet wird. Ferner beachte man Baudh. (XV. 21—22: 225. 12, 13): *tāni vā etāny āsvasya sarvadyuṣāṇy ācakṣate, samāptaya iti haika āhuḥ*. Ich sehe nicht, auf wen anders als auf die Vādhūlas sich dies beziehen könnte.

84. Nach den Upāṁśu- und Adābhyagrahas werden die sechs letzten Annahomas mit TS. VII. 2. 20: *udiyate svahā, uditaye svahā, . . . sarvasmai svahā* dargebracht. Dann heißt es: *athāto mīmāṃsaiṣa; tad āhuḥ: prāṇāpānau vā etau yad upāṁśvantaryāman, vajra ājyaṃ; sa yad antareṇopāṁśvantaryāmāv ājyahutiṃ juhuyād, ājyavajreṇāṣya prāṇāpānau vicchindiyād iti. tad u vā āhuḥ: prāṇāpānau vā etau yad upāṁśvantaryāmāv, annam ājyaṃ, no vā annam prāṇam hinasti, juhuyād evety. atho khalv āhuḥ: prāṇāpānau vā etau yad upāṁśvantaryāman, prāṇa ājyaṃ, no vai prāṇaḥ prāṇam hinasti, bhūya evāsmāi bhavati; juhuyād eveti. juhoty evai-, 'ṣā sthitiḥ*.

Der Sinn dieser Brāhmaṇastelle ist vollkommen klar.

85. Merkwürdig ist in unserem Sūtra die Vorschrift, daß, nachdem um jeden Opferpfahl das ihm zukommende Seil gewunden ist: *dakṣiṇārdhye palāśe dīrghāṃ raśanāṃ prabadhnāti, yottarārdhyād yūpād anubhavet; tām atraivopasaṃkṛtya nidadhāti*. Später, wenn alle Opfertiere zu den Pfählen herangetrieben und (teils) angebunden sind, heißt es: *athaitāṃ dīrghāṃ raśanāṃ praveṣṭiyottarārdhye yūpe badhnāti; tayāṣya sarve paśavo niyuktā bhavanti yāśś ca grāmyāṇāṃ paśūnāṃ na niyunakti sarve cāraṇyāḥ*.

Durch dieses Seil, das also so lang ist, daß es von dem südlichsten zu dem nördlichsten Pfosten hinreicht, und das jetzt der Länge nach vom Süden nach Norden westlich von den Pfählen ausgespannt

wird, sind dann in mystischer Weise alle Opfertiere angebunden, auch die tatsächlich nicht angebundenen. In keiner Beschreibung des Aśvamedha liegt Derartiges vor; vielleicht kann an Baudh. XV. 26: 230. 6 gedacht werden: *niyojanenānuvartayate yāñs ca grāmyāṇāṃ paśūnām utsrakṣyan bhavaty aranyāñs ca.*

86. Die Opfertiere beim Aśvamedha. *atha . . . paśūn upākaroty āgneyaṃ paṇṣṭam aśvaṃ tūparaṃ gomrgam aindrāpauṣṇam iti. ṣaḍ; aṣṭāv etasyānuvākasya pariśiṣyante; te caturdaśā; 'gnaye 'nikavate rohitāñjir anaḍvān ity ekādaśa; te pañcaviṃśatiḥ; somāya svarājñe 'novāhāv anaḍvāhāv ity aṣṭādaśorāṇau śiśukumārāu, ta ekasmānna-pañcāśad agniṣṭha ālabhyante; dakṣiṇe pautudrāva aindrāgnaṃ upākaroty āgnendram uttare; rohito dhūmrarohita ity aṣṭādaśa, teṣāṃ nava (nava) pūrvān dakṣiṇata aindrāgnāyānūpākaroti, nava navottarān uttarata āgnendrebhya; aindrāgnadaśamā dakṣiṇataḥ sampadyanta, āgnendradaśamā uttarato, vaśāś ca tūparaś cottarārdhyān sacante; 'thāranyān paśūn upākaroti: 'ndrāya rājñe sūkara iti, teṣāṃ ṣaṭ pūrvān dakṣiṇenāgniṣṭham āhāṣu dhārāyanti, pañcottarān uttareṣv; athaitaṃ prājāpatyaṃ sūkaraṃ dr̥ṣyamānam aniruktaṃ upākaroti; tasyopākaraṇenety āhuḥ sarvaṃ idam upākṛtaṃ bhavati yad idam kīncaneti.*

Dies ist eine der schwierigsten Stellen des Sūtra, und es ist mir nicht gelungen, sie zu begreifen. Es sollen also zum mittleren Pfosten im ganzen 49 Tiere hingeführt werden. Die ersten vierzehn beruhen offenbar nicht auf TS. V. 5. 23, sondern auf TBr. III. 8. 23; die dann folgenden elf sind TS. V. 5. 24 aufgezählt. Dann beginnt aber die Schwierigkeit erst recht, da von dem Abschnitte TS. V. 6. 21 achtzehn hinzukommen, während dieser Abschnitt wahrscheinlich 24 Tiere¹ aufzählt. Die dann folgenden Worte *uraṇau śiśukumārāu* scheinen einen weiteren Abschnitt zu bezeichnen, der, wie es scheint, sechs Stück enthält. Auch wenn man hierfür *uraṇau śiśumārāu*

¹ Vielleicht kann doch die Angabe des Baudh. (vgl. meine Bemerkung zu Vol. III, S. 227) mit der Saṃhitā in Einklang gebracht werden, wenn man annimmt, daß die Worte TS. V. 6. 21 *digbhyo vaśāś* vier Stück bezeichnen: eines für jede Diś. Dann enthält dieser Abschnitt 24 Tiere.

liest, kommt man nicht weiter. Dann werden die Tiere aufgezählt, die zu den zwanzig anderen Yūpas heranzutreiben sind, von welchen der *aindrāgna* völlig dunkel ist; der *agnendra* scheint der TS. V. 6. 17 am Ende genannte Bock zu sein (vgl. Baudh. XV. 23: 227. 5?). Der Ausdruck *aindrāgnadaśamāḥ* gemahnt an Āp. XX. 14. 1. b: *aindrāgnadaśamān eke samāmananti*. Könnten diese *eke* eben die Vādhūlas sein? Der am Ende genannte *prājāpatya sūkara* ist in keiner anderen Quelle, soweit ich sehe, belegt; *ḍṛṣyamāna* ist vielleicht nicht richtig überliefert.

87. Beim Einflechten der Perlen (*kācas*) in die Haare des Rosses wird der Mahiṣi von hundert Rājaputris, der Parivṛkti von den Gemahlinnen der Kṣattis und Samgrahitis und von den Gemahlinnen von Kārimāgadhas zur Seite gestanden (die Erwähnung der Vāvātā fällt in die Lücke der Hs.). Die erstgenannte flicht die *Kācas* in die Haare des Teiles des Rosses, *yat prācīnam pūrvavahāt*, die zweite *yat pratīcīnam pūrvavahāt*, die dritte in den Schwanz. Zu *kārimāgadha* ist Nr. 90 zu vergleichen und vielleicht Baudh. (XV. 3: 206. 15, XXVIII. 18.: 364. 10): *kāruviṣaḥ*. Dem *pūrvavahāt* entspricht *vahāt* bei Āp. XX. 15. 10 und *vahasah* (Abl.) bei Baudh. XV. 25: 229. 3.

88. Das Beschnupern des Sprengwasserrestes durch das Roß.
atha yatraīnam adhvaryur apo 'vaghṛāpayati, tad abhimantrayate 'gniḥ paśur āsit tenāyajānta (sa etaṃ lokam ajayad yasminn agniḥ, sa te lokas) *taṃ jeṣyasy athāvajighra, vāyur, āditya iti. tad dhaitac chrutasenaḥ pāriksīto yatrāśvamedheneje, tasya ha kratvāsthiraḥ kāvyo 'dhvanyur āsa; sa haitasmin kālē 'navaghrāṇenābhimantrayām cakre: 'gniḥ paśur āsit* (usw. wie oben) . . . *vāyur, āditya ity; atha vṛṣamantraḥ sāmyuva¹ āgatya dakṣiṇata upaviveśa; sa haitasmin kālē navenavaghrāṇenābhimantrayām² cakre: 'gniḥ paśur āsit tenāyajānta sa etaṃ lokam ajayad yasminn agniḥ sa te lokas tasmāt tvāntur eṣyāmi yadi nāvajighrasi; vāyur, āditya iti. sa ha nāvajaghrāv; atha ha vṛṣamantra uvāca: kathā nv avajighred, yatraīnam adhvaryur mṛtyum eva darśayati na lokam iti. tam u ha rājovāca: vṛṣamantra, yat tvam*

¹ *sāmyuva* die Hs.

² So die Hs., ich habe hier nichts geändert.

*adhvaryuḥ syā, avajighred ity; avā keti hovācā, 'pi bahubhir apāyam-
yamānas tām saṃkṛidyāvajighred iti. tvam me 'dhvaryur asīti hainam
uvācā, 'panunoda ha kāvyam. tam u ha kāvyo 'nuvājāhāra: 'ntari-
mas tvā dakṣiṇābhyo, yo na ā . . . yahanḥ nayānity eva manyamāno na
kāncanu nindāya; 'thā ha rājā samitṛṇ saṃśasāsa: yatrānam adha-
ryur apo 'vagrāpayāt, tad apāyaccāhēti. sa haitasmin kāle 'va-
ghrāṇenābhimantrayām cakre: 'gñiḥ paśur āst(i tenāyajanta sa etaṃ
loham ajaya)d yasminn agniḥ sa te lokas tam jesyasi yady avajighrasi,
vāyur, āditya iti. sa ha bahubhir apāyamyamānas tām saṃkṛidyai-
vāvajaghras. tad etad avaghrāṇam cānavaghrāṇam ca. sa yadi kāma-
yeta: nāvajighred ity anavaghrāṇenābhimantrayeta, na haivāvajighrāty;
atha yadi kāmayetā: 'vajighred ity avaghrāṇenābhimantrayetā, 'pi
bahubhir apāyamyamānas tām saṃkṛidyāvāvajighrati.*

Wenn der Adhvaryu das Roß das Wasser beschnuppern läßt, spricht er über ihm die Formeln aus: „Agni war das Opfertier; dies opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Agni ist; dieser ist dein Raum; diesen wirst du ersiegen; so beschnuppere. — Vāyu (war das Opfertier; dies opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Vāyu ist; dieser“ usw. wie oben). — „Āditya (war das Opfertier; dies opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Āditya ist“ usw.¹). — Als Śrutāsena, der Sohn des Parikṣit, einst den Aśvamedha verrichtete, war Kratvāsthira, der Sohn des Kavi, sein Adhvaryu. Der sprach zu diesem Zeitpunkt (des Opfers) die Nichtberiechungsformeln über dem Rosse aus: „Agni war das Opfertier“ usw. „Vāyu war das Opfertier usw.“ „Āditya war das Opfertier“ usw.² Da kam Vṛṣamantra, der Sohn des Śamyu, hinzu und setzte sich südlich (davon) nieder. Zu diesem Zeitpunkte sprach er (nämlich der Adhvaryu des Königs) die Nichtberiechungsformeln³ aus: „Agni war das Opfertier; das opferten sie; er ersiegte diesen Raum, wo Agni ist; dies ist dein Raum; davon werde ich dich ausschließen, wenn du nicht beriechest.“ — „Vāyu war das Opfertier“ usw. „Āditya war das Opfertier“ usw. Da wollte das Roß das Wasser nicht beschnuppern. Nun sagte Vṛṣamantra: „Wie könnte es auch das Wasser

¹ TS. V. 7. 26.² Das stimmt gerade nicht zum Inhalt des Spruches!³ Sehr unsicher. Liegt vielleicht irgendwo Dittographie vor?

beschnupern, wo ihm der Adhvaryu den Tod, nicht den Raum zeigt?“ Zu ihm sprach der König: „Vṛṣamantra, wenn du mein Adhvaryu wärest, würde es dann das Wasser beschnupern?“ „Gewiß,“ sagte er, „sogar wenn es von vielen davon fortgehalten würde, so würde es diese hinwegdrängen und das Wasser beschnupern.“ Da sagte der König zu ihm: „Sei du mein Adhvaryu“, und er verstieß den Sohn des Kavi. Ihn verfluchte der Sohn des Kavi: „Ich schließe dich von den Opfergaben aus, der du mich . . .“ Der König aber befahl die Schlächter: „Wenn ihm der Adhvaryu das Wasser zum Beschnupern vorhält, so sollt ihr es wegnehmen.“ Da sprach er (nämlich der neue Adhvaryu) über dem Rosse die Beschnupperungsformeln aus: „Agni war das Opfertier; das opferten sie; er ersiegte den Raum, wo Agni ist; dies ist dein Raum, den wirst du ersiegen, wenn du beriechest. Vāyu war das Opfertier usw. Āditya war das Opfertier“ usw. Und obschon er von vielen weggehalten wurde, so drängte er diese alle weg und beschnupperte das Wasser.¹ Der Schluß ist deutlich.

Zu vergleichen ist besonders Baudh. XV. 27. In der Saṃhitā scheinen nicht drei, sondern neun Formeln enthalten zu sein.

89. Die Āpriverse beim Opfer des Rosses.

samidho añjan kṛdaraṃ matinām ity etā hotāpriḥ karoty, etābhir yajati. tad āhur: ūrdhvā asya samidho bhavantity etābhir āprīṇīyād, etā vā ānātirikṭāḥ prajāpatyā āsvam anuvibhajantīti. tad u vā āhur: na tad avakalpeta, yad āsvasyāpriṣu satīṣv anyābhir āprīṇīyād ity, āsvasyaivāpriḥbhir āprīṇīyād ity; āsvasyaivāpriḥbhir āprīṇāti.

„Der Hotr nimmt als Āpriverse den Abschnitt TS. V. 1. 11, diese verwendet er als Opferverse (Yājyās für die Voropfer). Da sagt man: „Er soll als Āpriverse den Abschnitt TS. IV. 1. 8 nehmen. Diese an Prajāpati gerichteten Verse, die zu wenig und zu viel sind,¹ verteilen das Roß (gleichmäßig über die Spenden?).“ Da sagt man aber: „Es würde nicht passend sein, wenn er, da es für das Roß besonders bestimmte Āpriverse (wie V. 1. 11) gibt, andere Verse dazu verwendete; er soll also die für das Roß bestimmten Āpriverse

¹ Vgl. TS. V. 1. 8. 4.

verwenden.“ Er verwendet also die für das Roß bestimmten *Āprī-verse*.¹

Eine ähnliche Betrachtung findet sich ŚBr. XIII. 2. 2. 14.

90. Der Umgang um das Roß.

asvam alaṃkṛtya yamaṃ dhu(n)vanti: mahiṣī prathamā paryeti śatena rājaputrībhiḥ saha dakṣiṇā(n) nāḍin pratyasya dakṣiṇān ūrūn nagnān kṛtvā, tān aghnānās trir abhisavyaṃ pariyanti gaṇānām tvā priyaṃ¹ tvā nidhīnām tveti; triḥ parityetarathā triḥ punaḥ prati-parityopaviśanti. śatenārājāṇaṃ jāyābhiḥ saha vāvā[vā]tā savyā(n) nāḍin pratyasya savyān ūrūn nagnān kṛtvā tān evāghnānās trir abhisavyaṃ pariyanti gaṇānām tvā (priyaṃ¹ tvā nidhīnām tveti; triḥ parityetarathā triḥ punaḥ prati)parityopaviśanti. śatena kṣattasamgrahitṛṇāṃ ca kārīmāgadhānāṃ ca jāyābhiḥ saha parivṛkty ubhaya(n) nāḍin pratyasy-obhayaṃ ūrūn nagnān kṛtvā tān evāghnānās trir abhisavyaṃ pariyanti gaṇānām tvā (priyaṃ¹ tvā nidhīnām tveti; triḥ parityetarathā triḥ punaḥ parityo)pariśanti.

Nachdem sie das Roß geschmückt haben, befächeln sie Yama (bedeutet vielleicht: „schütteln sie den Todesgott, die Todesbefleckung von sich ab“). Die erste Gemahlin geht zuerst herum, zusammen mit den hundert Prinzessinnen, nachdem sie das Haarband an der rechten Seite losgelöst und sich den rechten Schenkel entblößt haben. Während sie sich auf den Schenkel schlagen, gehen sie dreimal nach links herum mit den Formeln: *gaṇānām tvā, priyaṃ tvā, nidhīnām tvā*.² Nachdem sie dreimal herum gegangen sind, gehen sie dreimal in entgegengesetzter Richtung herum und setzen sich dann nieder.³ Ähnlich macht es die Favoritin mit den Gemahlinnen der Nicht-Fürsten und die verstoßene Gemahlin mit den Gemahlinnen der Kārīmāgadhas (vgl. Nr. 87).

Zum Ausdruck *yamaṃ dhu(n)vanti* kenne ich keine Parallele; *nāḍi* muß wohl ‚Haarband‘ oder etwas Ähnliches bedeuten; *abhisavyaṃ* für *prasavyaṃ* ist bis jetzt unbelegt. Es befremdet, daß hier nur die *Pratikas* der Sprüche gegeben werden.

¹ L. wahrscheinlich *priyāpāṇaṃ*.

² Vielleicht sind dies die *Pratikas* der Formeln von Kāth. āśv. IV. 1: *gaṇānām tvā gaṇopatiṇṇaṃ harāmahe vaso mama*, vgl. Āp. XX. 18. 1.

91. *etasmin kāla ity āhur evaṃvic chrotriyo yamaṃ dhu(n)vīta yamasya sabhāgeyam¹ avajayāni yamasya sabhāvijayam iti; sukrta-kalānām ha vā amuṣmin loke yamasya sabhāyām vidīvyanti; tud u vā āhur vidyayāvaivaṃvic chrotriyo yamaṃ dhuvīta yamasya sabhāgeyam² avajayāni yamasya sabhāvijayam iti. sa yadi paryayaṇāya dhriyeta, prācīnāvītaṃ kṛtvāpa ācamyaitāsām evaikābhiḥ saha purīyād gaṇānām tvā priyaṃ tvā nidhīnām tveti; triḥ parītyetarathā triḥ punaḥ parītyopaviśati.*

,Zu derselben Zeit (diese Stelle schließt sich der vorigen unmittelbar an) soll ein solches wissender Gelehrter', so sagt man, den Yama befächeln, denkend: „Ich will des Yama . . . gewinnen.“ Wenn er sich zum Herumgehen entschließt, so soll er sein Obergewand sich auf die rechte Schulter hängen, Wasser schlürfen und zusammen mit einer der obengenannten Gruppen mit denselben Sprüchen dreimal herum gehen' usw.

Leider ist diese wichtige Stelle zu unsicher, um sie ganz zu übersetzen. Ich füge daher aus der Vyākhyā alles bei, was zu einer Erklärung nützlich sein kann: *āhur brahmavādīnaḥ, dhuvīta katham imaṃ mantraṃ brūyāt; sabhāgadheyāḥ samānabhāge tāṃ bhaviteyaṃ vindeyaṃ labheyaṃ vitter vāpi vidheyaṃ vidyāsam ubhayatasamubhayatacchāndasī rūpasiddhāḥ parārthe 'smīn karmāṇi nīnītabhūte śrautasāyārthīno yaḥ kaścit puruṣārtho 'bhidhīyate paryāyaṇāya (so!) parigamanāya dhriyate buddhīś cīt kuryāt* usw. Die Stelle ist deshalb so merkwürdig, weil hier Yama nicht als der schreckliche Todesgott, den man fürchtet, sondern mehr in Übereinstimmung mit der in der Rksamhitā geltenden Vorstellung gedacht wird.

92. *athātaḥ śamyāpāsānām eva. striya ity ākuḥ śamyāpāso brahmaṇā³ tryaḥaṃ yuṣmābhir na pratyākhyeyo yaḥ kaśca śavitrīm anūca iti; tan nu ha smaitat pūrveṣāṃ striyaḥ prātiṣṇātrir upāsate na patiṣṭhā cana kāmīyāmānāḥ. sā yān etān pūrvān prapāyāyān ācaḥṣate rājāno rājaputrān arājñāḥ sūtagrāmaṇīn kṣattasāṃgrahitīn ity*

¹ *sabhāgeyam* die Hs., *sabhāgadheyam* die Vyākhyā.

² So die Hs. hier.

³ Wahrscheinlich ist *brāhmaṇas* zu lesen.

etebhyo hi tebhyo hite śamyavāsebhyo jajñire; 'tha yām adhvaryuḥ kāmāyeta prāṇāyāyo 'syai jāyeteṭi tān samśiṣyāt prāti[k]ṣṇātrīm: mā patim¹ cana cikamathā(h), śamyāpāse 'mūñh kvayāsā iti; sa yaṃ prāṇāyāya(n) manyate sa yathā rājñām āsvamedhy āsvamedho yajña-kratūnām, evaṃ ha vā eṣa samāneṣu adhibhavati koto jāyāte.

Da auch dieses Stück einstweilen unübersetzbar ist, teile ich nur dessen Vyākhyā mit: śamyāvāsā ajitaprajannāśamyāsādrīyāc chamyēti prajananam abhipreyate śamyam adhasyanti (1. avāsyanti) prakṣipanti yatra kva cānīyamena ye, te śamyāvāsāḥ; teṣām adhi-karo 'ta eva vakṣyate. rājñāḥ striyaṃ āhur adhvaryvādayaḥ, atha vā ātmīyāḥ striyo ye ke canety āhur evaṃ brūyuh śobhanāpravāsiman-trāṃ brāhmaṇaḥ brāhmaṇān nirdhāraṇaḥ etat [s]tryaḥ yaḥ kaścana yuṣmān prārthayate, yuṣmābhir na pratyākhyeyaḥ yuḥ kaścit² sāvi-trīm antice anubrāte chandasi liḥ (1. lū) parokṣasāvitrimātrādhyayano 'pīty abhiprāyuh. tad etat tasminn āsvamedhe tryahe ha pūrveṣāṃ prajāsaṃpattim icchatāṃ striyo bhāryā vatiṣṇātu (sic!) snātā etad-artho hy aśya śabdasya pūrvāpare padārthā ghaṭate, asti cāvayava-prasiddhis tābhīḥ prayogād āgamaiś caivam evopāsate [b]ha sma ivāsiapatyuh kilānīpātaparapurūṣupatīṣ cāpatīn api na kāmāyamā-nāḥ patyuh tāvat tasyām avasthāyāṃ kāmāyitavyā tān aci (1. api) na kāmāyamānā iva prajāsaṃpady eva vā priyante sma, athavāra-vatīṣ ca patīn api na kāma (hier bricht dieses Stück ab).

93. Jedem der ‚Schimpfverse‘ (TS. VII. 4. 19. i, l, n, p) werden einige Wörter angehängt: āmare na ta eṣo lām, āmadhage na ta eṣo lām, āmāsame na ta eṣo lām, āmāmayai dukhitar na ta eṣālām; die Schlußworte sind wohl: na ta eṣo 'lām: ‚Ist dieser dir nicht genug!‘ — Das vierte Mal schimpfen die kārīmāgadhaḥ (Baudh. XV. 30: 234. 18: sarve gaṇāḥ). Unmittelbar darauf heißt es: athāsyā (nämlich der Mahiṣ) ubhayataḥparicchinnaṃ tryaṃ prayacchati; tenaitad avamṛṣṭe yatraitat āsvasya śīmaṃ pratinihitam bhavaty; ānāyanty etām ku-mārīm āryaṃ varṇam asiktaretasaṃ vaiśyaṃ vā rājanyabandhūṃ vā; tān etena tryenādhyasyen: mithunasya tvā śucā vidhyāmīti; sā hetu

¹ avāsyanti die Hs.² yaḥ kaś cit die Hs.

āhur īśvarā tata eva sabhāṃ praskandor iti (l. praskanditor iti?); sa yāṃ dviṣyāt tām abhi vṛdhaiva (l. vṛthaiva?) palyayyaitenaiva tṛṇe-nādhyasyen: mithunasya tvā śucā vidhyāmāti; sā hetu āhur īśvarā tata eva sabhāṃ praskandor iti. — Liegt hier eine Dittographie vor? Die Vyākhyā sagt zu dem ganzen Stück nur: *sabhāṃ praveṣṭuṃ samarthā: puṃścali syād iti matam.*

94. Das Zerlegen des Rosses.

athāto viśasanasyaivā-; ³nayanty etañ sūtasreṣṭhasya putram kumāram asiktaretasam aśvasya viśasitāram alamkṛtya rudanto yathā marīṣyantam evaṃ; yo ha smety āhur etasya purā prathama āchyati, mūrdhā ha smāsyā vipat[īṣy]atīti. tad dhaitat keśi maitreyo yatrāśva-medheneje, tad dhaikayāvnaḥ kāṇdamasya pitāmahaṃ vā prapitāma-haṃ vodāninyuḥ kumāram asiktaretasam aśvasya viśasitāram alamkṛtya rudanto yathā marīṣyantam evaṃ; tad u ha dīrghatamo māmāteya upaśuśrāva; sa hovāca: kim etad rudanti, ka eṣa ghoṣa iti; tam hocur: bhagavānasittham¹ itthaṃ sūtasreṣṭhasya putram udānāyanti kumāram asiktaretasam aśvasya viśasitāram alamkṛtya rudanto yathā marīṣyantam evaṃ; tasya mūrdhā vipatīṣyati, tad etad rudanti, sa eṣa ghoṣa iti. sa hovāca: kumārehi te² 'haṃ tad vakṣyāmi yathā tvam evāsvaṃ viśasiṣyasi, no te mūrdhā vipatīṣyati. tathā bhagava iti; (sa) etat śaḍraṇṇaṃ sūktaṃ provācottarato 'śvasyopaviṣyāsiphalakenāsipathān āpīṃśann āssai kaś tvā chyati kaś tvā viśāstīti; tam u tvānya upanikramy[a³ kumāra kim idam aśvaṃ klīśnann āssa, itthaṃ vā aśvaṃ viśasiṣyati]tity asim ādāyācchāsyasīti, tasya ha mūrdhā vipatīṣyati. sa haivaṃ cakāra; tam u hānya upanikramy]ovāca:⁴ kumāra, kim idam aśvaṃ klīśnann āssa, itthaṃ vā aśvaṃ viśasiṣyasity asim ādāyācchān; tasya ha mūrdhā vipapāta; tan nu haitad eva eva kuryāt.

Jetzt der Ritus der Zerlegung. Als Zerleger des Rosses führt man weinend, als ob es sich um einen zum Tode bestimmten handelte, diesen Sohn eines angesehenen Sūta herbei, einen geschlechtlich noch unreifen Knaben, nachdem man ihn geschmückt hat. „Wer“, so sagt

¹ Vielleicht ist zu lesen: *bhagavo na paśyasittham.*

² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

³ Hier und im Verfolg *uparikra* ⁴ die Hs.

⁴ Über die Dittographie bin ich nicht ganz sicher.

man, „vorher zuerst das Roß zu schinden pflegte, dessen Haupt pflegte abgetrennt zu werden.“ Als einst Keśin Maitreya das Roßopfer richtete, da führte man weinend, als ob es sich um einen zum Tode bestimmten handelte, den Großvater oder Urgroßvater des Ekayāvan Kāndama, der (damals) ein geschlechtlich noch unreifer Knabe war, als Zerleger des Rosses herbei, nachdem man ihn geschmückt hatte. Das vernahm Dīrghatama Māmateya. Der sagte: „Warum weint man dort? Was bedeutet dieser Lärm?“ Sie antworteten: „Herr, siehst du nicht, was da vorgeht? Man führt weinend, als ob es sich um einen zum Tode bestimmten handelte (usw. wie oben). Dessen Haupt wird abgetrennt werden. Darum weint man, das bedeutet der Lärm.“ Da sagt er: „Knabe, komm, ich werde dir mitteilen, wie du das Roß zerlegen wirst, ohne daß dein Haupt abgetrennt werden wird.“ „Gut, Herr,“ entgegnete er. Da teilte er ihm das sechsversige Lied mit und sagte: „Nördlich vom Rosse dich hingesezt habend, sollst du mit der Messerfläche die Messerwege allmählich einschneiden mit dem Liede: „Wer schindet dich, wer zerlegt dich“ (TS. V. 2. 12). Da kam ein anderer heran und sagte: „Knabe, wie bist du da beschäftigt das Roß zu verletzen? In dieser Weise sollst du es zerlegen“, und er nahm das Messer und schnitt es auf. Da wurde sein Haupt abgetrennt. Das soll man also in dieser Weise machen.“ (Also wohl in der Weise, wie es der Knabe mit dem Abschnitt der TS. gemacht hatte.)

95. Das Netz (omentum) des Rosses.

nāśvasya vapā bhavatīty āhur; yad evātrāśvasya lohitaṃ vā śleṣmā vā medastaraso vā śliṣyate, tad evāśvasya vapābhājanam bhavatīti.

Vgl. Baudh. XV. 30: 236. 1, Āp. XX. 18. 10, 11.

96. Die Anweisung zum Zerlegen des Rosses: *taṃ samśasti: samitar, ity āha, māśvasya tiryag loma chaiteśv, māśya tiryag asthy abhiśarīv, āṅgaśa enaṃ sacarmakam viśasa; tredhasya tejantṃ kuru-tād: gomṃgakanṭhe tṛtīyam aśvasaphe tṛtīyam ayasmaye kamaṇḍalan tṛtīyam iti.*

Vgl. Baudh. XV. 31: 237. 11; gegenüber (*sam*)*śarīḥ* des Baudh. haben sowohl der Text wie die Vyākhyā des Vādhūlasūtra: (*abhi*)*śarīḥ*, mit ā.

97. *tasya kroḍasya piśitasyāvacchedam ādadhāti; yāvanto hāsyāśnanti teṣāṃ sarveṣāṃ indriyaṃ vīryaṃ vṛkṣte, te hāsyā sarve naidhavanā bhavanti; tāni haitāny apy etarhi kuruṣu kulāni naidhavanāni santy; atha yān adhvaryuḥ parititrāsate, tūparasya ca tebhyo gomrgasya ca . . .* (Lücke!).

Danach sind alle, die von dem Rosse, und zwar von dem Fleisch der Brustteile, genießen, *naidhavana*, etwa: ‚zu meiden‘ (auch die *Vyakhyā* weiß keine bestimmte Erklärung zu geben), wie es jetzt noch einige Familien unter den Kurus sind (die also wohl von diesem Fleisch genießen); zu *parititrāsate* vgl. Nr. 79.

98. *athaitam aśvaśapham ajinavāsine vā ghr̥ṣvacamastya vot-prayacchann āhe: 'manṣ prāñcam hṛtvā hotur vaśaṭkāram-anu sam-praty aśvam anu praharatād iti; tam u sa prāñcam hṛtvā hotur vaśaṭkāram anu sampraty aśvam anu praharati.*

In keinem Texte findet sich Entsprechendes. Ist *ghṛṣv*^p verdorben?

99. Beim Avabhṛtha des dritten Tages des Roßopfers.

atha dakṣiṇe hrade nāvaṃ vopasthāpayanti hastinaṃ vā; 'tha cātvalam upasthāya dakṣiṇuṃ hradam abhy avabhṛthanṃ yanti . . . atha nāvaṃ vādhirohanti hastinaṃ vā; tad eṣa śuklāḥ viklidhāḥ pūrvaḥ pratipadyate; te yatra snātvaṃ āgacchanti, tad eṣa (ya) upamañjitasya śiṛṣann āvarto bhavati, tad etāṃ tejantṣ juhoti jumbakāya svāheti . . . ; tasmā (sc. śuklāya viklidhāya) anoyuktaṃ ca śataṃ ca dattvāha: kṣattar, etad etasmā upakurv, athainaṃ nīrvaha, mā me vijite vātsir iti.

,Dann stellt man in der Nähe des südlichen Teiches entweder ein Boot oder einen Elefant bereit. Nachdem sie dem Cātvala das Upasthāna dargebracht haben, begeben sie sich zu dem südlichen Teich hin zum Avabhṛtha. . . Dann besteigen sie das Boot oder den Elefant, der aussätzige Viklidha geht voran; wenn sie so weit ins Wasser hingegangen sind (auf dem Boot oder dem Elefant), daß man untertauchen kann, gießt der Adhvaryu auf die Stelle, wo sich über dem Haupte des untergetauchten Aussätzigen ein Wirbel im Wasser zeigt, das Blut des Rosses aus mit den Formeln: *jumbakāya*

svāhā usw. (TBr. III. 9. 15. 3) . . . Nachdem er ihm einen mit Ochsen bespannten Karren und hundert Kühe gegeben hat, spricht er: „Kṣattr, bringe ihm dieses herbei; führe ihn aber fort (und sage zu ihm): „Du sollst nicht in dem von mir ersiegten Gebiete wohnen.““

Zu vergleichen ist Baudh. XV. 37 und Ap. XX. 22. 6—7.

100. Die zum Pravargya benötigten Gegenstände.

pravargyeya pracariṣyan saṁbhārān saṁbharate; dvan mahāvīrau, dve avāṣṭhyau, dve rauhiṇyakapāle, dve parigharmyan: rajatam ca suvarṇam ca, dvau āghārāv, ājyasthālī ca pratipāvaryaś ca sikatā ity ete dvādaśa pāṭhivā; mauñjau vedau, mauñjapralavā, mauñjy abhidhanī, mauñje saṁdānanīyojane ity ete ṣaḍ auśadhāḥ; pañca dhṛṣṭidhavitṛaṇī, trayuk śaphopayāmā, dve parigharmyaśaṅkā, dve rauhiṇyahavane sruk ca vaiḥkaṅkatī pracarayaḥ sruvaś ca vaiḥkaṅkatuḥ pracarayaś, trayodaśa vaiḥkaṅkatāḥ paridhaya, dvādaśa paryavacayanāni, samītsaptamāḥ śakalās, trayuḥ kārṣmaryamayāḥ paridhaya, audumbarī methū, chāgāyāi śaṅkur ity etā u vānaspatyāḥ.

Das Wort *avāṣṭhyau* (auch *avāṣṭyan* geschrieben) ist unbekannt. Bei Baudh. entsprechen die zwei *pinvanas*, bei Ap. die beiden *dogdhra*. Weil diese nach dem zuletzt genannten Autor *hastyoṣṭhyau* sein sollen, vermute ich, daß in *avāṣṭhyau* dasselbe Wort vorliegt, welches in Kāth. ār. (Die Tübinger Kātha-Hss., Sitz.-Ber. der k. Akad. der Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Kl. CXXXVII, pag. 112) *oṣṭhyau* vorliegt: lippenähnliche Milchgefäße. Das grammatische Verhältnis der beiden Worte ist mir unklar, die Lesart des Vādhālasūtra steht aber über Bedenken, da das Wort sehr oft vorkommt. — Die beiden Parigharmyas müssen die metallenen Platten sein: *rukmau*. Im Pravargya der Vādhālas findet man: *yady ujjvalaty atha suvarṇam parigharmyam ādāya . . . rajatam parigharmyam upagūhati*, womit Baudh. IX. 6: 274. 8 und Ap. XV. 8. 11 zu vergleichen sind. — Welche Gegenstände die zwei Āghāras sind, habe ich nicht feststellen können. — Das Attribut des Sandes, das sowohl *pratipāvart* wie *pratipāvārī* (oder *pratipāvārī*) lautet, ist wahrscheinlich *pratipāvārī*, Fem. zu *pāvan*, bedeutet also vielleicht: „zur Reinigung geeignet“, da dieser Sand zur Herstellung des *ucchiṣṭakhara* dient,

vgl. *pratipāvarīṣūpayamanīm* . . . *nirñijya* mit Baudh. IX. 11: 282. 3, Āp. XV. 11. 16. — *saṃdānanīyojane* ist *saṃdānam* (= *raśanā*) und *niyojanam*, zum Fesseln der Kuh und des Kalbes. — *dhṛṣṭidhavitṛāṇi* sind die beiden *dhṛṣṭis* und die drei Fächer. — Der Zweck der *paryavacayanā*s erhellt aus der Stelle: *tūṣṇīm antaraiḥ paryavacayanaiḥ pratiprasthātā* (sc. *paridadhāti*) *pramā asi pratimā asi* usw., vgl. Baudh. IX. 7: 275. 10, Āp. XV. 8. 2. Es scheint demnach, daß der Adhvaryu die Paridhis um das Feuer legt und darauf der Pratiprasthātṛ an der Innenseite nochmals die anderen, hier *paryavacayana* genannten, hinlegt.

101. *na dīkṣitam ca kṣṇājinam cāntareṇa saṃcarerañs; tasyaitasya kṣṇājinasya, yaḥ sarvarūpaḥ śaṅkuṣṭhaḥ syād yasmīñs trayāṇi lomāni vidyeran: śuklāni ca kṣṇāni ca babhrūṇi ca, tan mekhalayām badhnāta, tathā hāsya saṃbandha(h) syāj jugupsen no evāntareṇa saṃcaranān na sakṣṇājinaś cañkramyeto-, 'nmucya kṣṇājinam anugupte sandhe* (1. *sandhan*?) *vā kasmīñścid vā nidhāya cañkramyetā-, 'thā(pa) upasprīya kṣṇājinam pratimuncita.*

Diese Stelle ist besonders wichtig wegen des nur aus Pāṇini (VIII. 3. 97) bekannten *śaṅkuṣṭha*; die Bedeutung des Wortes bleibt aber dunkel. Es kommt noch einmal vor: *te 'ta eva yathāprasṛptam viṣṛpya cātvalē kṣṇaviśānām prāsya yatrāpas tad yanty; atha kṣṇājinaśaṅkuṣṭhair apah prayuvantīndriyāj jyaiṣṭhyac chraiṣṭhyān ma yoṣam iti kṣṇājinaśaṅkuṣṭhair apah prayu[va]tyānimagnāḥ snātvoḍāyanti.*

102. *tris trir dundubhim āghnanti: prātaranuvāka upākṛte yatraitat savanīyasya haviṣkṛtam udvādayanti, mähendrasya stotre, dhānāsomayājyājyā anuvaṣaṭkṛta; ete trayah kalā yeṣu niyuktam āhananam; kāmam anyeṣu ṣaṭsv āghātayed: eteṣu caiva triṣu, pūrvayog ca savana-saṁsthayor, vasatviriṣu ca pariḥṛtāsu.*

Dreimal schlägt man jedesmal auf die Pauke: (1.) wenn, nachdem die Frühlitanei angefangen ist, der Adhvaryu bei der Zubereitung des Savanaopferkuchens den Haviṣkṛtruf laut hören läßt (vgl. C. H. § 121), (2.) beim Stotra für Mahendra (vgl. C. H. § 199), und (3.) nach dem zweiten Vasaṭ der Opferverse für die Dhānāsomas (vgl.

C. H. § 247. b. s. f.). Dies sind die drei Zeitpunkte, an denen das Schlagen geboten ist. Wenn man es wünscht, darf man sie zu sechs Zeitpunkten schlagen: an den drei schon erwähnten, beim Abschluß der zwei ersten Savanas (d. h. des Morgen- und des Mittagsdienstes) und nachdem das übernächtlige Wasser herum getragen ist.¹

Es handelt sich wahrscheinlich um Ahīnas und Sattras. Ähnliches ist aus keiner anderen Quelle bekannt.

103. *na suhitaḥ syān, na praṣṭhīlāṃ śayita; sa yad andho 'ha-manasuhitābhyāṃ na praṣṭhīlāṃ śayita.*

Die Stelle ist leider verdorben; was ist *praṣṭhīla*? Es handelt sich hier und im Verfolg um den Dikṣita.

104. *na chardayeta; tam u cec chardikā vindyād, yathāśakam¹ didhārayiṣeta; 'tha yadi śaknuyād dhārayitum, cātvalāṃ vā jagha-nena gārhapatyam vā paridhīm kṛtvā chardayeta. tad guhā kuryād; athāpa ācamyaitam eva japaṃ japeṭ.*

105. *sa u ced animānaṃ nīyān manuṣyo vai yatra itad adhva-ryur vasativariṣv avanayati cātvalāsyānte tāsāṃ viṣāviṣāram² upa-saṃgrhya pāṇinā vā camasena vāhṛtyānuṣijyād (so!) āpaḥ prajāpatir yajñāya prāṇasya doṣaṃ na majjasiti; sa yadi ha vītāsū iva syād dikṣitavrati na gā prāṇasyety āhur ā saṃsthāyā iti.*

Wie ist *viṣāviṣāram* zu deuten (das auch *piṣāpiṣāram* gelesen werden könnte)? Zum Mantra vgl. Āp. XIV. 21. 2, Kāty. XXV. 13. 25.

106. *na dikṣitaḥ striyam ikṣeta; tām u ced ikṣeta, naināṃ nidhyātam ikṣeta; yadi nidhyātam ikṣeta, naināṃ parāhaṇyād; yadi parāhaṇyād, yad ūrdhvaṃ nābhes tat parāhaṇyān, nāvāñcam, ame-dhyam tan; na parimarśanen[n]āvākṛṇam manyeta; na saṃsargam iyāt; sa u cet saṃsargam iyāt, prāyaścittam kurvitā; 'khyātam³ eva prāyaścittam; tam u te yathākṛtyam manyerañs, tathā kuryuḥ: pra(vā) vrājeyuḥ punar vā dikṣayeyuḥ.*

Hat man (statt *nidhyātam*) *nidhyānam* zu lesen, und könnte die Bedeutung: ‚absichtlich‘ sein? *parāhanti* hier: ‚betasten.‘

¹ °śakannidhāra° die Hs.

² viṣāpiṣāram die Hs.

³ °khyānam die Hs.

Lexikographisches.

akṣodhukam̐bhāvuka, s. Nr. 9.

ac-upa, *ud*: *etāsām evaṅjalimātrir* (sc. *apah*) *apodacya prokṣanāya nidadhāti*; *yad annam atīṣiṣyate tasmāc catvāry annaśūrpāny apodacy-athetarat sarvam adhvaryor āvasatham haranti*.

añjalay-sam, Nr. 8.

adhṛṣabha: *sārasvatīm meṣīm, mārutīm pr̥ṣṇīm paśṭhauhim, a-dhṛṣabhe ete agarbhīnyau syātām* (aus dem Vajapeya). *Vyākhyā*: *atīkrāntar̥ṣabhe, ṛṣabhaśabdāt tuṅgasamavāyān meṣar̥ṣabhayoḥ vattaḥ* (sic!), *adhṛṣabhā paśṭhauhī adhimeṣām adhimeṣī* (sic!); höher (größer) als ein Stier (?).

anantam̐bhāvuka, Nr. 9.

anūcīnasam̐naddha, Nr. 75.

antikataḥ: *antikata āvahanti*, *Vyākhyā*: *sam̐pataḥ*.

abhicchāyā: *nābhicchāyām kuryāt* (Cayana); der Hund beim *Aśvamedha* wird *aśvasyābhicchāyāyām* gehalten.

abhisavyam, Nr. 90.

abhīṣaṅga, Nr. 5.

alābudarva, Nr. 76, 83.

avāṣṭhā, Nr. 100.

aśvāgamanīya, Nr. 77.

aṣṭama, Nr. 76, 83.

asiphalaka, Nr. 94.

atirātrika: *grahā atirātrikāḥ*.

ānayarajju, Nr. 69.

āmātya als Bezeichnung des *āvasathya*-Feuers (neben dem *Sabhyafener*) findet sich nur in unserem *Sūtra* (am Ende des *Agniṣṭoma*).

āsvattha, Nr. 69.

i-vi, *ud*, Nr. 79.

idh-upa, *sam*, Nr. 9.

upasamedha, Nr. 9.

upābādha, Nr. 69.

upaśaya, upaśayī (sc. *rk*): *yājyāyāḥ samāpe śeta ity upaśayī: vaṣaṭkārānantaram ucyeṭa* (im Agnicayana; TS. V. 7. 8. b).

ṛṣ-ati (kaus.): *tāṃ* (sc. *patnīm*) *anvāsthāyaiva yajamāno rantir asi ramatir asti* (TS. I. 6. 3f) *tiraś cakram dhanurārtnyātyarṣayati* (aus dem Rājasūya).

ekāgni, Nr. 63.

ekoti, Nr. 18.

edhācitā, Nr. 76, 81.

anupaśaya, Nr. 76.

kakatha, s. *sakakatha*.

kadvat, Nr. 69.

kavandhe: kavandha āśāduyati, vgl. Baudh. X. 17 : 16. 7 und Acta Orientalia II, S. 159.

kasvadhiti kommt zweimal vor (im Vājapeya und im Aśva-medha): *ekādaśa prayājān yajati caturthāṣṭamayoḥ survaṃ samānayaṭa, upabhyṭo 'dhi srucy ekādaśaṃ pariśiṣya daśeṣtvātyākramati kasvadhiti. hastān iti. yathāsvaru yathāsvadhiti paśūn samāñjanti.*

kārin, Nr. 69.

kārimāgadha, Nr. 87, 90.

kālā, Bezeichnung einer Pflanze: *kalāyai vā kāṇḍe upakalpayate visraṃsikāyai vā*, vgl. Āp. XVIII. 8. 17.

kuṣṭika, Nr. 80.

kūpāvaraṇa, Nr. 65.

kṣāmapāka, Nr. 64.

kṣi-pra: aśmani kumbhaṃ prakṣiṇoti (Cayana), *srucam prakṣiṇoti* (Rājasūya), Vyākhyā: *prakṣipati*, vgl. Āp. XVII. 12. 6.

khārihoma, Nr. 78, 83.

gardūla, Nr. 69.

grṣṭibandhana, Nr. 65.

gai-sam (*saṃgita*), Nr. 69.

caḥ-sam, ein stehender Ausdruck ist: *athaitat karma saṃcaṣṭe*.

chardikā, Nr. 104.

jaratpūrvā, Nr. 69.

jagārā, Nr. 70.

tiraścīmasaṃnaddha, Nr. 75.

tīrādhanvin, Nr. 79.

-tūla, wo Baudh. X. 22: 20. 12 *parācinapāśa* verwendet, hat Vādhula: *parācinatūla*.

dakṣiṇāyogya: dakṣiṇāyogyasya (sc. *aśvasya*) *karmam ajapati* (Vājapeya), Vyākhyā: *ayujyata iti . . . dakṣiṇata āyogyo dakṣiṇāyogyah dadhisamrāj*, Nr. 61.

darodara: tad odanasya darodaram bhavati (Rajasūya), „Einsatz“, bis jetzt nur aus gramm. Texten bekannt.

diviloka, Nr. 13.

dṛbh-anu(?), Nr. 41.

dhārmya, Nr. 75 und in: *adhvaryos tv evaiṣa dhārmyah* (Aśvamedha).

dhavanā: dhāvanābhir dhavanti (Cayana und Pravargya), Vyākhyā: *śobhanaiḥ ślakṣṇīkaraṇasādha(nārtha)venukāṇḍādibhiḥ dhavayanti śodhayanti, ślakṣṇīkurvanti*. Zur Sache vgl. Āp. XV. 3. 15, 16.

dhṛti, Nr. 71.

dhmā-sam, pra: kharīṣu śikyam sampradhamanti (die Hs.: *samprakhananti*), Vyākhyā: *śikyam sampradhamanti, śikyadigdhām sam eva dhūnvanti*. Aus dem Cayana.

nāḍi, Nr. 90.

nijñu: nijñur iva bhūtvottaralomabhiḥ sarve sahopavājayanti (aus dem Pravargya; man erwartet freilich den Plural), vgl. Baudh. IX. 8: 275. 18: *jānv ācya*.

niśloṇa im Aśvamedha wird in der Vyākhyā als *agada* erklärt.

niṣṭuriya: °devothāmodaiveti nyāsenā (vgl. Acta Orientalia II, S. 163) *nividaṃ pratyāgīryaikaṣyā pca upariṣṭān niṣṭuriyam pratyāgrṇāti*; Vyākhyā: *nidarśitacaturtham*. Die genaue Deutung ist schwierig.

naidhavana, Nr. 92.

naumaṇḍa, Nr. 65.

padācchāyanīyā sc. *āhuti* = *padāhuti* (C. H. § 31. b); abgeleitet von *padam acchaiti*.

parākam, Nr. 19.

parigharmya, Nr. 100.

pariṇadvanti: *traidhātavīyaivāta iṣṭis; tasyai sambhārā hiraṇyaṃ dhenus tārpyaṃ puṇḍarikke vṛhiyavau dvādaśa kapālāni pariṇadvanti yajñāyudhāni saṃsāḍya* usw. wird in der Vyākhyā, die *pariṇaddhanti* liest, als 3. Pers. Plural aufgefaßt: *parita ucchrayanti*. Weil aber etwas später im Texte folgt: *dvādaśoktāni* (l. °ordhkvāni) *kapālāny upadadhāti pariṇadvanti*, scheint das Wort eher Neutr. Plural zu sein: *,pariṇah* (= *parṇah*) 'enthaltend'; vgl. *aparīṇatka*, *Acta Orientalia* II, S. 150.

paridṛśntya, Nr. 65.

parirathya, Nr. 76.

pariśāṭhalya (im Pravargya): *saṃ ca vakṣi pari ca vakṣiti pariśāṭhalyasya yajur japati; sarvaṃ pariśāṭhalyaṃ prokṣati; sarvaṃ (pari)śāṭhalyaṃ ādadhāti*; daneben findet man aber *pariśālyam ādadhāti* und *sarvaṃ pariśālyam upasādayanti*, so daß die richtige Lesart nicht ganz feststeht.

parikarta (im Agniṣtoma): *kṛṣṇājinaparikartau*, Vyākhyā: *kṛṣṇājinakhaṇḍe*. Also: ein rund abgeschnittenes Stück.

parīpsu, Nr. 31, vgl. *Acta Orientalia* II, S. 158.

parutṛṇa: *parutṛṇāni* (als Brennstoff beim Pravargya und Cayana), Vyākhyā: *mahātṛṇāni śuṣkāṇy eva śrapaṇārthatvāt*. Wohl eigentlich 'Gras (Heu) vom vergangenen Jahre'.

parokṣātsampraiṣa und *pratyakṣātsampraiṣa* (im Agniṣtoma), vgl. *Acta Orientalia* II, S. 163.

paryavacayana, Nr. 100.

pākasa: den Spielboden, *adhidevanam*, besprengt der Adhvaryu *lavayodakena* und *pākasena paryūhati*. Die Vyākhyā fehlt hier leider.

pārayiṣṭha, Nr. 43.

piś-ni: *prasidhyati karmāṅgulinām nipecanād, āṅgulaḥ evāto nīpiknāḥ*, vgl. *Acta Orientalia* II, S. 163.

piś-ā: *āpiṣan*, Nr. 89; -ut: *nāśvasyeḍāyā avadyati, kroḍam eva piśitam anasthikam utpiśya* (Vyākhyā: *utkṛtya*) *kāṣṭhenopatṛḍya prativeṣam* (in der Nähe) *nīdadhāti*.

pūrvavaha, Nr. 87.

pūrvavahī, die Stute, welcher das Roß zuwiehern soll: *uttare-
nāstāvaṃ pūrvavahīm pariśrayanti, tasyai parāś tīraḥ*, und später:
pūrvavahīr anyāṃ diśaṃ nayanti. Fem. zu *pūrvavah*.

pratigādha: *pratigādhe śnānti* (beim Avabhṛtha des Aśvamedha);
Vyākhyā: *pratigādhe pratīṣedhati pradēśe nāgādhe*.

pratipāvari, Nr. 100.

prativalka: *athāsyādāv ānumataprativalkair daśabhir haviṛbhir
iṣṭaṃ bhavati* (Rājasūya). Die Lesart steht fest, die Bedeutung sehe
ich nicht; die *Vyākhyā* schweigt hierüber.

pratiṣṭātri, Nr. 92.

pratyakṣātsampraiṣa, s. *parokṣāt*°.

pratyavarokaṇīya, Nr. 62.

pravartikā, Nr. 59.

praṣṭhila, Nr. 103.

prāvṛṣṇa, Nr. 69.

badva, Nr. 24.

bharibhṛadam, Nr. 48.

mantray-sam, upa, Nr. 15.

mānasina, Nr. 42.

mānaskṛt, Nr. 76.

mānina, Nr. 76.

miv-sam, ava: *vācamyama evartvijāḥ samavamivati*, so meine
Vermutung, die Hs. *samarvimati*, die *Vyākhyā*: *samavasīdati: samu-
paveśanam anuśāsti śīrassyandanadinā*.

mṛtyuvāt, Nr. 4.

mauṃsta, die drei Arten von Salbe der drei Gemahlinnen (vgl.
Baudh. XV. 25 : 229, 1 und Āp. XX. 15. 12) sind: *kāśambava*, *gauḷ-
gulava* und *mauṃsta*, var. lect.: *maunāṃsta* (bei Baudh. *mausta*).

mna-pra: *pramṇāya mṛdam* (im Cayana), *Vyākhyā*: *pramṛdya*,
vgl. *Acta Orientalia* II, S. 165.

mric-pra, Nr. 59.

yat-upa, Nr. 69.

yathādhikāmaṃ zweimal im *Vājapeya*, *yathādhikāmaṃ prājapa-
tyān raśanāsu yunakti*, und *y. prajāpatyān nīpāyya*; etwa fehlerhaft
für *yathādhikrāmaṃ*?

yam-apa, ā, Nr. 88.

yuj-upa, pra, Nr. 78.

racāya, Nr. 81.

rauhiṣāṇa, Nr. 64.

vaśavidhāni, Nr. 61.

vārṣasena, Nr. 65.

vinasṭi, Nr. 44, 46.

viśāviṣāram, Nr. 105.

vrnda: *vrndani* (im Cayana und Pravargya); Vyākhyā: *śuṣka-trṇapiṇḍaḥ*.

vratānucara: *annapate 'nnasya no dehīti* (TS. IV. 2. 3. a, b) *vratānucaryau samidhāu ādadhāti* (im Cayana).

śams-abhi, ā, Nr. 69.

śakunisādana: *atrayāśvasya tiṣṭhataḥ śakunisādanam abhīmṣati dyaus te prṣṭham iti* (TS. V. 7. 25. a), Āp. hat dafür *prṣṭham*. Das Wort noch einmal in der Vāj. S. (25. 3).

śaṅkuṣṭha, Nr. 101.

śamyāpāsa, Nr. 92.

śāmāla, Nr. 44.

sakakatha, Nr. 13, 42.

sagh-pra, Nr. 17.

samāpti, Nr. 83.

sarajas: *sampravidhyanty ṛtvijaś cānṛtvijaś cai*; *'tasmin sara-jasa etity āhur yady etity āyur yajñenakṣpad iti* (Var. zu TS. I. 7. 9. d). Diese Stelle aus dem Vājapeya ist nicht recht deutlich. Vielleicht ist *ety* statt *etity* zu lesen. Die Stelle ist wichtig wegen des *sarajase*, vgl. Pañc. br. XVIII. 7. 11 (Āp. XVIII. 5. 13). Die Vyākhyā faßt es als *sa rajasaḥ* auf: *sa yajamāno rajaso lokād asmād iti*; *yadi ced iti*. Vielleicht hat die Vyākhyā zum Teil recht und ist *sa rajasa* (d. h. *rajase*) zu trennen.

siktrima, Nr. 76.

suparṇa, der aus Ziegeln aufzubauende Hochaltar heißt so: *ma-havediṃ mitvottaravedyai kālē suparṇaṃ mimite*, Vyākhyā: *suparṇa-nāmānaṃ suparṇapratimaṃ vāgṇiṃ mimite*.

srp-ni, ā, Nr. 40.

saumya, so heißt der Sand: *saumyāḥ sikatāḥ*.

skabh-ava (niederdrücken', vgl. *Acta Orientalia* II, S. 167).
mṛdam aṅguṣṭhābhyām avaskabhñāti, *Vyākhyā: vicchinatti*. Baudh.
 hat dafür *upanigrhñāti*, *Āp. nigrhñāti*.

spuḥ, caus.: *imāṃ diśaṃ dakṣiṇāṃ praticiṃ svakṛtaṃ veranañ*
spāṣayante (im Cayana und im *Rajusūya*), wahrscheinlich gleichwertig
 mit *paśyanti*.

hvar-ā, caus., vgl. *Acta Orient.* II, S. 167: *apadyamānā pṛthivīm*
ity enām (sc. *ukhām*) *āhvārayati*, das *Śat. br.* VI. 5. 4. 12 hat dafür
paryāvartayati.

Morphologisches.

Nomina. Lokative auf *n*: *bhasman*, *heman*, *carman*, *vartman*.
 Zum merkwürdigen *sūlā* vgl. Nr. 61. Stämme auf *n* in Zusammen-
 setzung heteroklitisch: *ṛṣabhacarme* (Lok.), *śārdūlacarme* (id.). Zum
 Femininum *tīrci* vgl. Nr. 6.

Verba. Man beachte den Konjunktiv *assai* statt *āsasai*,
 Nr. 94, den Konjunktiv *samaśnavatai* (soll nach Whitney, Sanskrit
 Gramm. § 700 auch TS. vorkommen); den Optativ *siñcyāt* (Nr. 39) vgl.
Acta Orient. II, S. 152; das Impf. *udamrāt*, Nr. 19; den Aorist *abhi-*
śariḥ, Nr. 96. Die Desiderativa *jñāpsati*, Nr. 69, *tītrāsate*, Nr. 79, 92;
jijaniṣanti (Obj. *agnim*), *didhārayiṣeta*, Nr. 104. Die Intensiva *dedi-*
śyate: apareṇāgninṃ tiṣṭhan diśo 'nvidedīśyate (aus dem Cayana);
nenīyate: udgātāram adhvaryur nenīyate sāmabhir upasthāpayan (aus
 dem Cayana), *Vyākhyā: punaḥ punar nayati*. Die Infinitive *śrapa-*
yitavā āha, *nidhātavā āha*; *prahartoh*, *upakartoh*, *dīptoh* (Nr. 31);
 das Absolutiv *viyāvam: mahiṣi śatena rājaputribhiḥ saha suvar-*
ṇābhīḥ śucibhir lomāni viyāvam śleṣmaṇā vyavalimpanti, *Vyākhyā:*
viyāvam: viyutya viyutya, vivicya vivicya. Partikeln: Daß die
 Partikeln *u* usw. häufig vorkommen, braucht nicht näher demon-
 striert zu werden. Ich weise noch auf *uvevaitad* hin, Nr. 12; *ākhare*
 (vgl. *Acta Orientalia* II, S. 158) *dahantīty uvevaitat* (nämlich den ver-
 storbenen *Dikṣita*).

Syntaktisches.

Passim findet man den Instrumental: *prātar ādityena vācam viṣṛjya*. Zum Gebrauch des Aorists: *patnūḥ samyājya prāṇ etya śaḍ ṛgmīyāṇy ahaṁśit trīṇi yajūṁṣi juhōti* (aus dem Aśvamedha): ‚hat er mit den sechs . . . geopfert, opfert er mit den Formeln‘; derselbe Satz auch im Cayana. Ferner erinnere ich an die Konditionale in Nr. 22. Das nur in den Brāhmaṇas geläufige *tvat . . . tvat* findet sich einige Male, s. Nr. 75 (am Ende) und in dem folgenden Satz: *yad aupabhṛtam sauviṣṭakṛtam atiricyate tat pātriṣu tvac camaseṣu tvat kurvanti* (aus dem Aśvamedha). Deiktisch gebraucht sind *itthāc cetthāc ca*, Nr. 73, und *itī cetī ca*, Nr. 69.

Vermischtes.

Tmesis, auch im eigentlichen Sūtra, ist häufig. Im Rājasūya z. B.: *tad etad apa ud ekāḥ klīnāty, aikā* (d. h. *a ekāḥ*) *nayaty, upaikā nidhatte*, wo *utklīnāti* mit *udgamayati* gleichbedeutend ist. Im Aśvamedha: *upetarāḥ prārjanti* (‚hinzulassen‘) usw. Dem Ausdruck: ‚(dies oder das) *prasidhyati*‘ läuft ein anderer parallel: *ṛjū abhiṣavaḥ, ṛjū paśubhiḥ pracarya* usw. Hier ist *ṛjū* = *prasiddham*. Wenn verschiedene Möglichkeiten erwähnt werden, heißt es (vgl. Acta Orientalia II, S. 155): *itī tad ekam* (oben, Nr. 63). Wenn der Sūtrakāra, nachdem er verschiedene Ansichten mitgeteilt hat, sich für eine unter diesen entschließt, heißt es: *etat sthitam* (Vyākhyā: *mukhya-kalpa ity abhiprāyaḥ*), z. B. Nr. 58, oder *eṣā sthitiḥ* (Nr. 84, Schluß), und in dem Anvākhyaṇa: *eṣā nu eva paśoḥ sthitiḥ* (Nr. 43, Schluß).

Aus dem Vorhergehenden geht die große Wichtigkeit dieses früher als verloren betrachteten Textes hervor. Einst wird es vielleicht möglich sein, wenn mehrere Handschriften aufgefunden werden, das Ganze herauszugeben. Inzwischen beweist mir eine willkommene Nachricht aus Madras, daß es den Paṇḍits gelungen ist, wieder ein Stück des Vādhūlasūtra zu entdecken. Mit Spannung sehen wir auch diesem entgegen.

Daśabhūmika-Sūtram.

Seventh Stage.

By

J. Rahder, The Hague.

I. Introduction.

This sūtra, one of the 9 dharmas of Nepal, is called alternatively daśabhūmika and daśabhūmīśvara, as appears from the sūtra itself, beginning: yasmin pāramitā daśottamaguṇās tais tair nayaiḥ śūcitaiḥ sarvajñena jagaddhitāya daśa ca prakhyāpitā bhūmayah | uchchedadhruvavarjitā ca vimalā proktā gatir madhyamā tat sūtram *daśabhūmikaṃ* nigaditaṃ śrṇvantu bodhyarthinaḥ || and ending: iti śrībodhisatvacaryāprasthānadaśabhūmīśvaranāmamahāyānasūtraratanarājaḥ samāptaḥ ||. Daśabhūmīśvara means: having mastered the ten stages in the career of a bodhisattva, and is an epitheton of Mañjuśrī in the Āryamañjuśrīnāmāṣṭaśataka (BB vol. 15; 3rd hymn=N 1073) (68) daśabhūmīśvaraḥ prabhuh (sa bcuḥi mñah bdag gtso bo; gtso bo=śvaraḥ) (18) sarvabhūmipatir vibhuh.

I have collated the following MSS.: Paris, Bibl. Nat. sanscrit n. 52 in devanāgarī, 19th cent.; n. 51 in Nepalese newari character, 19th cent.; Cambridge, Univ. Libr. Add. 867. 2, newari, N. S. 872 (A. D. 1752); Add. 1618, newari, 19th cent.; Royal As. Soc., Hodgson Coll. n. 3, newari; Calcutta, As. Soc. of Bengal, B 45, newari; Katmandu, Royal Library, paper MS., 215 leaves, 5 lines, 38 cM. × 10 cM., newari, N. S. 967 (A. D. 1847). I have corrected the sandhi and left out erroneous variants to avoid cumbersome footnotes. The prose-part in all these MSS. is on each stage preceded and followed by gāthās, as in most vaipulyasūtras. The Tibetan translation contains the gāthās just like 5 of the 6 Chinese versions; the verse-part

is missing in Vasubandhu's Daśabhūmikasūtrasāstra.¹ The language of the gāthās appears to be older than that of the prose and shows many prakrit forms.

As to the date of composition of the sūtra it is important to notice the passages referring to the bodhisattvabhūmis in the Mahāvastu (ed. Senart p. 63—193) and Lalitavistara (transl. Foucaux, part 1, p. 4; part 2, p. 4—5 on Vasiṣṭha's 7 yogabhūmis). The second point de repère is the fact that NĀGĀRJUNA made a commentary, Daśabhūmivibhāṣasāstra (N 1180) (translated into Chin. by Kumārajīva about A. D. 405) on the first two bhūmis (misunderstood by L. Wieger, Hist. des Croyances religieuses, p. 460—461). Dharmarakṣa was the first to translate our sūtra into Chin. (N 110) A. D. 297; next comes Kumārajīva-Buddhayaśas A. D. 384—417 (N 105); Buddhābhaddra and others translate the Daśabhūmika as ch. 22 of the Avatamsakasūtra A. D. 418—420 (N 87); VASUBANDHU's commentary, including the sūtra, translated by Bodhiruci A. D. 508—511 (N 1194);² the series is closed by two T'ang translations: Śikṣānanda renders our sūtra as ch. 26

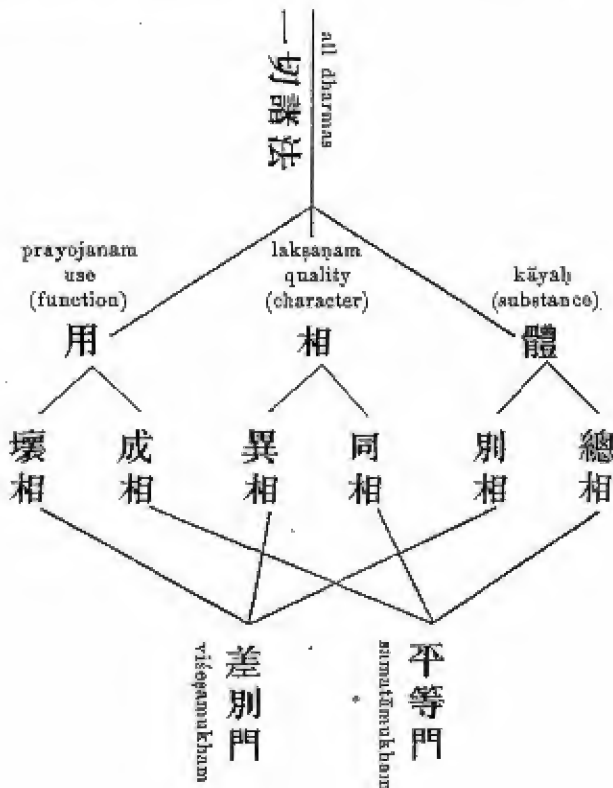
¹ In N 110 the initial gāthās are in prose, and form the concluding part of the preceding bhūmi. Prof. de la Vallée Poussin kindly lent me about 20 photographs of sometimes badly damaged fragments of a Nepalese palm-leaf MS. of the Daśabhūmika (6th cent. acc. to Bendall, Śikṣāsamuccaya, Introd., p. 27, Text p. 291, n. 7). The fact that this MS. does not contain the gāthās does not prove that the gāthās did not belong to the original sanskrit text, because the final gāthās are to be found in Dharmarakṣa's translation (A. D. 297) in Chin. verse, and the initial gāthās in Chinese prose, which might very well represent a Chin. rendering of sanskrit verse. But this problem remains to be solved, like the analogous one of the Lotus (Kern, SBE. vol. 21, p. 16—20. Introd.).

² (J 1, p. 1230.) During the Liang dynasty (A. D. 502—556; 梁) there flourished in China a bhūmisāstra-sect (地論宗) having as principal text Vasubandhu's commentary on the Daśabhūmika, vigorously propagated by the teachers Kuang t'ung (光統), Hui shun (慧順) and Tao shên (道慎) Kao seng ch'uan 2, 10:10b. The commentaries by Sthiramati (Sāramati) (堅慧) and Vajrasena (金剛軍) have been lost. The doctrine of this sect and its sūtra (N 1194) agrees with the Avatamsaka-school (-sūtra) insofar as both teach the ekayānabuddhatvam (一乘佛性) and the perfect harmony of the ṣaḍ lakṣaṇāni (general, particular, common, different, synthesis, analysis: 六相圓融; 六相: 1) 總 2) 別 3) 同 4) 異 5) 成 6) 壞). The bhūmisāstra-sect differs from the complete

of the Avatamsakasūtra A. D. 695—699 (N 88) and Śīladharma from Khotan writes the best translation (S 1, 2, 4). The Tibetan translation by Jinamitra, Surendrabodhi, Ye. śes. sde (leḥu 31, section Phal. chen, vol. 3, fol. 71—242 of the black Narthang edition of the Bkaḥ. ḥgyur) took place in the first half of the 9th cent. (Pelliot, JA. Juillet 1914, p. 118 seq.). The oldest extant MSS. related to our sūtra

teaching (the 5th one: 圓教) of the Avatamsaka-school insofar as it holds that asaṃkhyeyakalpas are required to become a buddha, whereas the complete teaching maintains the instantaneous becoming a buddha (一念成佛). In the middle of the T'ang dynasty (A. D. 618—907) the Hua yen (Avatamsaka, Keron, Phal. chen) school began to flourish, whereas the bhūmiśāstra-sect declined.

Diagram of the 6 lakṣaṇāni: (J 1, p. 1823)



are 3 commentaries discovered by P. Pelliot in Tun huang: 1) ch. 3 of 十地義疏 composed from the point of view of the doctrine of alayavijñāna, dated 5th year 保定 = A. D. 565 (Coll. Pelliot, Bibl. Nat., Paris, n. 2104); 2) ch. 11, 12 of Vasubandhu's sūtraśāstra dated 14th year of 開皇 = A. D. 594 (ibidem n. 2086); 3) fragment of ch. 1 of 十地義記 without date (ibidem n. 2048).¹⁶

A general survey of the contents of the sūtra is to be found in L. de la Vallée Poussin's art. Bodhisattva, in Hastings Encycl. Relig. and Ethics; S. Lévi, Asaṅga's Mahāyānasūtrālaṃkāra, ch. 20—21; Rajendralal Mitra's Buddhist Literature of Nepal, p. 81—84; T. Richard, Guide to Buddhahood (translation of 選佛譜), especially ch. 12 (別教住次門) where we find explained the 10 aims (十心); 10 grades (十住 = daśa viharāḥ); 10 practices (十行); 10 returns (十廻向 = daśa pariṇāmanāni); 10 attainments (十地 = daśa bhūmayāḥ). Further D. T. Suzuki, Mahayana Buddhism, ch. 12, containing almost literal translations from the sūtra. Though the general contents of the ten stages mentioned in the Mahāvastu differ from those of the Daśabhūmika, common doctrines are easily traceable, e. g. 1) from the 7th stage onwards the conscious striving of the bodhisattva has given way to a state of spontaneous activity; therefore deterioration, falling back to a former, inferior stage is henceforth impossible; 2) the acquisition of upāyajñānam (knowing all sciences and arts) on the 7th bhūmi. The last two of the Mahāvastu-bhūmis are identical with the 9th and 10th vihāra; yanvarājyabhūmi = 法王子住; abhiṣekabhūmi = 灌頂住. 住 means sometimes bhūmi, sometimes vihāra (guas. pa); SA has viharabhūmayāḥ = bhūmayāḥ. The 10 Mahāvastubhūmis have more in common with the 10 viharāḥ of the Yogācārabhūmiśāstra,¹⁷ 天台四教義 (N 1551) and other texts [10 viharāḥ: 1) 發心 2) 治地 3) 修行 4) 生貴 5) 具足方便 6) 正心 7) 不退 8) 童真 9) 法王子 10) 灌頂] than with the 10 bhūmis of the Daśabhūmiśvara.

The Daśabhūmikleśachedikasūtra is alleged to have been translated in A. D. 384—417 (N 376) and deals with subject-matter similar to that of the Daśabhūmika and the treatises expounding the

daśa viharāḥ. So is the title of ch. 8, N 376 identical with the name of the 8th vihāra (童眞).¹ Here follows the list of chapters: 1) prañāyanam (道引); 2) adhiṣṭhānanirmāṇam (留化); 3) śūnyatādhyānam (空觀); 4) rūpāyatanam (色入); 5) śūnyatājñāḥ (了空); 6) indriyamukhaḥ (根門); 7) 廣受; cf. cittavistara bhūmiḥ, M p. 76, pṛthuprajñāḥ Mahavy. 48—34, vipulaprajñā E p. 203; 8) kumārabbhūtaḥ (童眞; connected with M p. 76, 8th bhūmi janmanirdeśa); 9) samāhitaṃ manas (定意); 10) bodhisattvamārga-vidhānam (or: -samudāgamah) (菩薩成道); 11) nirodhacittam (滅心); 12) rddhipādaḥ (神足); 13) arcanaḥ, or apacāyanā, or satkāraḥ (恭敬); 14) vīraḥ, or śūraḥ, or abhyupagamah (勇猛); 15) breaking the body to pieces;² J 1 explains it as the broken body of Śākyamuni, contrasted with the samastakāya-śarīram of Prabhūtaratnabuddha, and the dharmakāyaśarīram of all sacred texts (碎身); 16) kāyāyatanam (身入); 17) pratibhānam, eloquence (辯才); 18) upāyājñānam (權智); 19) converting the living beings (化衆生); 20) trimārga(pari)nirvāṇam (三道滅度); 21) nairyaṇikānimitta, or yānānimitta (乘無相); 22) samatākaruṇā (等慈); 23) dharmadhātu (法界); 24) mārgajñānam (道智); 25) kāyavāgmanas (karma) (身口意); 26) svapnāntaramārga-vidhānam (夢中成道); 27) bodhisattvābhisamayah (菩薩證); 28) 解慧; 29) tridoṣah (三毒); 30) nirvāṇaprasāna-(nirṇayaḥ) (問泥洹); 31) the 4 Brahmā-halls = catvāry apramāṇāni = karuṇā, maitrī, muditā, upekṣā (四梵堂); 32) request of Brahmā (梵天請); 33) Brahmāparindana (梵天屬累). Because L. de la Vallée Poussin has published important fragments (skr. and tib. text, french transl.) of the first six bhūmis in his *Madhyamakāvatāra* (Muséon 1907, 1910, 1911; BB³ vol. 9) and the 6th bhūmi in his 'Théorie des 12 causes', I thought it proper to begin with the edition and translation of the 7th bhūmi, especially as there is a

¹ The first ten chapters deal successively with the ten stages.

² A kind of samādhi.

³ bhūmis 7—10 are briefly expounded on p. 342—350, but not yet translated into French.

general acknowledgement of the significance of the 7th bhūmi as separating the first six bhūmis with ābhoga from the last three bhūmis without conscious endeavour (無功用).

II. Sanskrit text.

A

Va. āha | yo 'yaṃ bhavanto jinaputrā bvaḥ saṣṭhyāṃ bvaḥbhūman
 suparīpūṇabvamārgaḥ saptamīṃ bvaḥbhūmim ākramati || sa daśābhīr
 upāyaprajñājñānābhīnīrhr̥tair mārgāntarārambhaviśeṣair
 ākramati | katamair daśābhīr | yad uta (1) śūnyatānimittapraṇihita-
 samādhisuparibhāvitamānasā ca bhavati | mahāpunyajñānasambha- 5
 ropacayaṃ
 ca sambibharti || (2) nairātīnyaniḥsatvanirjīvanīṣpudgalatām ca
 sarvadharmāṇāṃ avatarati | caturapramāṇābhīnīrhr̥tām ca notsrjati ||
 (3) puṇyadharmocchrayapāramitābhisamskāraṃ cābhisamskaroti |
 na ca kiñcid dharmam abhinivīṣate || (4) sarvatraidhātukaviveka-
 prāptā ca bhavati | traidhātukaviṭhapanālaṃkāraḥbhīnīrhr̥tām¹ cābhi- 10
 nīrharati || (5) atyantaśāntopāśāntā ca sarvakleśajvalāpagamā
 bhavati | sarvasatvarāgadveṣakleśajvalāpraśamābhīnīrhr̥tām cābhi-
 nīrharati || (6) māyāmaricīsvapnapratibhāsapratīśrutkodaka-
 candrapratibimbānirmāṇābhāvābhāvasvabhāvādvayānugatā ca
 bhavati | karmakriyāvibhaktiāpramāṇāśayatām cābhīnīrharati || 15
 (7) ākāśasamakṣetrapathasubhāvitamānasā ca bhavati | buddha-
 kṣetraviṭhapanālaṃkāraḥbhīnīrhr̥tām cābhīnīrharati || (8) prakṛti-
 dharmakāyātām ca sarvabuddhāṇāṃ avatarati | rūpakāyalakṣaṇānu-
 vyañjanaviṭhapanālaṃkāraḥbhīnīrhr̥tām cābhīnīrharati || (9) anabhilāpya-
 rutaghoṣāpagatām ca prakṛtiśāntām tathāgataghoṣam adhimucyate | 20
 sarvasvarāṅgavibhaktiśuddhyalaṃkāraḥbhīnīrhr̥tām cābhīnīrharati ||
 (10) ekakṣaṇatryadhvānubodhaṃ ca (PTS. Dict. p. 40, s. v. anubodha)

¹ viṭhapanam = establishment (prākṛit) cf. śūnyatāviṭhapatāḥ sarve dharmāḥ (Pañcakrama) (communicated by d. l. v. Poussin), translated by 事 (N 1194, fol. 48, a 1, 2).

buddhānāṃ bhagavatām avatarati | nānākṣaṇakalpasaṃkhyā-
vibhāvanāṃ cānupraviśati satvāsaya vibhāvanayā ||

25 Ebbir bhavanto jinaputrā daśabhir upāyaprajñājñānābhinirhṛtair
mārgāntarārambhaviśeṣair bvaḥ ṣaṣṭhyā bvabhūmeḥ saptamim bva-
bhūmim
ākṛānta ity ucyate ||

Section B (division into sections taken from Nanjio n. 1194)

Sa saptamyāṃ bvabhūmau sthito bvo 'pramāṇasatvadhātum avatarati |
apramāṇaṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ satvapariṇācanavinayakarmā-
vatarati ||

(2) a. (= apramāṇaṃ) lokadhātum av. (= avatarati) | a. ca bm.
(= buddhānāṃ bhaga-
vatām) kṣetrapariśuddhim av. || (3) a. ca dharmanānātvaṃ av. | a. ca bm.
jñānābhisambodhim av. || (4) a. kalpasamkhyāpraveśam av. | a. bm.
trīyadhvānu-

bodham av. || (5) a. satvānām adhimuktinānātva viśeṣam av. | a. bm.
rūpakāya-

nānātva darśanam av. || (6) a. satvānām āśayendriyanānātvaṃ av. | a. bm.
ghoṣodābhārasatvasantoṣanam av. || (7) a. satvānāṃ cittacaritanānātvaṃ
av. |

a. bm. jñānaprasarānugamam av. || (8) a. śrāvakayānaniriyāpādhimuk-
tinānātvaṃ

av. | a. bm. mārgadeśanāvatāram av. || (9) a. pratyekabuddhayānasa-
mudāgama-

niṣpattim av. | a. bm. gambhīrajñānamukhapraveśanirdeśam av. ||
(10) bṛānāṃ

bvacaryāprayogam av. | a. bm. mahāyānasamudayāvatāranirdeśanām
av. ||

C

Tasyaivam bhavaty evam (cf. Mahāvī. 244—135) apramāṇaḥ khalu
punas tathā-
gatānām arhatāṃ samyaksambuddhānāṃ viśayo yasya na sukarā
saṃkhyā

kartum kalpakotiśatasahasrair yāvad etāvad bhir api kalpakotiñiyutaśata-
sahasraiḥ || sarvabm. viśayo 'smābhiḥ samupasthāpayitavyo 'nābhogato
'kalpāvikalpataś ca paripūrayitavya iti || sa evaṃ supratyavekṣita-
jñānābhijñāḥ satatasamitam abhiyukta upāyaprajñāparibhāviṣeṣu mār-
gāntarā-
rambhaviśeṣeṣu supratīṣṭhito bhavaty avicālyayogena ||

D

Sa ekakṣaṇam api mārgābhinirhārān na vyuttiṣṭhate sa gacchann eva
jñānābhinirhārayukto bhavati tiṣṭhann api niṣaṇṇo 'pi śāyāno 'pi
svapnāntaragato 'pi apagatanivaraṇaḥ sarveryāpathe sthito 'virahito
bhavaty ebhir evaṃrūpaiḥ samjñāmanasikāraiḥ || tasya sarvacittotpāde
daśānāṃ
bṃpāramitānāṃ samudāgamaparipūriḥ samudāgacchati || tat kasmād 5
dhetoḥ ||
tathā hi sa bvaḥ sarvāṃś cittotpādān utpannotpannān mahākaruṇā-
pūrvakān
buddhadharmasamudāgamāya tathāgatajñānāya pariṇāmayati || tatra yaḥ
kuśalamūlasya
satvebhya utsargo buddhajñānaparyeṣamāṇasyeyam asya dānapāra-
mitā. (1) ||
yaḥ praśamaḥ sarvakleśapariḍāhānām iyaṃ asya śīlap. (=pāramitā). (2) || 10
yā kṛpāmaitripūrva(m)gamā sarvasatveṣu kṣāntir iyaṃ asya kṣāntip. (3) ||
ya uttarottarakuśaladharmāḥ tṛptatayārambhaḥ parākrama iyaṃ asya
vīryap. (4) ||
yāvipratisāryaviśrtamārgatā sarvajñajñānābhimukhateyam asya
dhyānap. (5) || yā sarvadharmāṇāṃ prakṛtyanutpādābhimukhī kṣāntir
iyaṃ asya
prajñāp. (6) || yāpramāṇajñānābhinirhāra iyaṃ asyopāyakaśālyap. (7) || 15
ya uttarottaraprapīḍhānājñānaspharaṇābhinirhāra iyaṃ asya prapī-
dhānap. (8) ||
sarvaparapravādimārasaṃghair mārgānācchedyateyam asya balap. (9) ||
yad yathāvat sarvadharmajñānanittraṇam iyaṃ asya jñānap. (10) ||

evam asya bhavanto jinaputrā bvasya dūraṅgamāyaṃ bvaabhūmau
 sthitasyemā
 25 daśa pāramitāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante | evaṃ catvāri saṃgrahavastūni
 paripūryante catvāri cādhiṣṭhānāni saptatrimśad bvasya dūraṅgamā-
 pakṣyās ca dharmās trīṇi ca vimokṣamukhāni samāsataḥ sarvabodhy-
 aṅgikā
 dharmāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante ||

E

Evam ukte Vi. bvo Va. bvam etad avocat || kiṃ punar bho jinaputrā
 asyām eva
 saptamyāṃ bvaabhūmau sthitasya bvasya sarvabodhyaṅgikā dharmāḥ
 kṣaṇe
 kṣaṇe paripūryante | āhosvit sarvāsu daśabvabhūmiṣu || Va. āha ||
 sarvāsu
 bho jinaputrā daśabvabhūmiṣu bvasya sarvabodhyaṅgāni kṣaṇe kṣaṇe
 pari-
 pūryante | tadatirekeṇa punar asyām eva saptamyāṃ bvaabhūmau ||
 tat kasya
 hetoḥ || iyam bho. (= bho jinaputrā) bvaabhūmiḥ prāyogikacaryāpari-
 pūraṇi ca
 jñānabhijñācaryākramaṇi ca | api tu khalu punar bho. prathamāyāṃ
 bvaabhūmau
 sarvaprāṇidhānādhyālambanena bvasya sarvabodhyaṅgāni kṣaṇe kṣaṇe
 paripūryante | dvitīyāyāṃ cittamalāpanayanena | tṛtīyāyāṃ prāṇidhāna-
 vivardhanatayā dharmāvabhāsapratilambhena ca | caturthyāyāṃ mār-
 gāvatāreṇa |
 pañcamyāṃ lokatrayānuvṛtīyā | ṣaṣṭhyāṃ gambhīradharmamukha-
 praveśena |
 asyām tu saptamyāṃ bvaabhūmau sarvabuddhadharmasamutthāpanatayā
 kṣaṇe kṣaṇe sarvabodhyaṅgāni paripūryante ||

F

Tat kasya hetoḥ || yāni bvena prathamāṃ bvaabhūmim upādāya yāvat
 saptamī bvaabhūmir ity abhinirhṛtāni jñānābhinirhāraprayogaṅgāni-

māny aṣṭamīm bvaabhūmim ārabhya yāvad atyantaparyavasānam ity
anābhogena pariniṣpadyante || tadyathāpi nāma bho, dvayor lokadhātvoḥ
saṃkṣiptāviśuddhāyās ca lokadhātor ekāntapariśuddhāyās ca loka-

dhātor

lokāntarikā duratikramā na śakyā yathātathātikramitum anyatra ma-
hābhi-

jñābalādhānāt || evam eva bho, vyāmiśrapariśuddhā bvacaryāntarikā dur-
atikramā na śakyā yathātathātikramitum anyatra mahāprapīdhānopāya-
prajñābhijñābalādhānāt || Vi. āha || kiṃ punar bho, saptasu bvaabhūmiṣu
kleśacaryāsaṃkṣiptā bvacaryā pratyetyavā || Va. āha || prathamām eva 10
bho, bvaabhūmim upādāya sarvā bvacaryāpagatakleśakalmāṣā bodhipari-
ṇāmanādhīpatyena pratyetyavā | yathābhāgimārgasamatayā¹⁸
(na ca) tāvat saptasu bvaabhūmiṣu samatikrāntā kleśacaryety(a)vācanī-
yā || tadyathāpi nāma bho, rājā cakravartī divyaṃ hastiratnaṃ abhi-
rūḍhaś

caturō dvīpān ākramati | manuṣyaduḥkhaḍāridryasaṃkleśadoṣāṃś ca 15
prajānā-

ti na ca tair doṣair lipyate | na ca tāvat samatikrānto manuṣyabhāvaṃ
bhavati | yadā punar manuṣyāśrayaṃ hitvā brahmaloka upapanno
bhavati

brāhmyavimānam abhirūḍhaḥ sahasralokadhātum alpakreṣṭhena paśyaty
anuvicarati brahmapratibhāsaṃ cādarśayati na ca manuṣya iti pra-
bhāvya-

te || evam eva bho, prathamāṇi bhūmim upādāya brahṇa pāramitāyānā- 20
bhīrūḍhaḥ

sarvajagad anuvicaran saṃkleśadoṣān prajānāti na ca tair doṣair lipyate
samyagmārgābhīrūḍhatvāt | na ca tāvat samatikrāntaḥ sarvajagatsaṃ-
kleśa-

doṣān vaktavyaḥ saptasu bhūmiṣu sarvaprayogikacaryāṃ viḥaya sap-
tamyā

bhūmer aṣṭamīm bvaabhūmim avakrānto bhavati | tadā pariśuddham
bvayānam

abhirūḍhaḥ sarvajagad anuvicaran sarvajagatsaṃkleśadoṣān prajānāti 25
na ca

tair doṣair lipyate samatīkrāntatvād lokakriyābhya iti vaktavyaḥ ||
asyāṃ punar bho. saptamyāṃ bṛabhūmau sthito bvo bhūyastvena

rāgādi-

pramukhaṃ sarvakleśagaṇaṃ samatīkrānto bhavati | so 'syāṃ dūraṇ-
gamāyāṃ

bṛabhūmau caran bvo 'sapkleśāṇīkleśa iti vaktavyaḥ || tat kasya betoḥ ||
30 asamudācārāt sarvakleśāṇaṃ na sapkleśa iti vaktavyaḥ | tathāgata-
jñānābhi-

lāṣād aparipūrṇābhiprāyatvāc ca na nīkleśa iti vaktavyaḥ ||

G

So 'syāṃ saptamyāṃ bṛabhūmau sthito bvo 'dhyāsayapariśuddhena
kāyakarmaṇā

samanvāgato bhavati | adhyāsayapariśuddhena vākkarmaṇādhyāsayā-
pari-

śuddhena manaskarmaṇā samanvāgato bhavati || sa ceme daśakuśala-
karma-

pathās tathāgatavivartitās tān sarveṇa samatīkrānto bhavati | ye ceme
5 daśakuśalakarmapathāḥ samyaksambuddhānubhavitās tān satatasami-
tam anu-

vartate | yāni laukikāni śīlpasthānakarmasthānāni yāny abhinirbhṛtāni
pañcamyāṃ bṛabhūmau tāny asya sarvāṇy anābhogata evaṃ pra-
vartante

sa ācāryaḥ sammato bhavati trisāhasramahāsāhasralokadhātān || sthā-
payitvā

tathāgatān arhataḥ samyaksambuddhān aṣṭamim bhūmim upādāya
ca bṛān

10 nāsyā kaścit samo bhavaty āśayena vā prayogeṇa vā yāni cemāni
dhyānāni

samādhayaḥ samāpattayo 'bhijñā vimokṣās ca tāny asya sarveṇa sarvaṃ
āmukhībhavanti bhāvanābhinirbhārākāreṇa | na ca tāvad vipākataḥ
pariniṣ-

pannāni bhavanti tadyathāpi nāmāṣṭamyāṃ bṛabhūmau sthitasya
bvasya ||

asyāṇi saptamyāṇi bṛabhūmau sthitasya bṛasya sarvacittotpādeṣu
 prajñopā-
 yabhāvanābalaṇi paripūryate | bhūyasyā mātrayā sarvabodhyaṅgapari- 15
 pūrṇi
 pratilabhate ||

H

So 'syāṇi saptamyāṇi bṛabhūmau sthitaḥ suvicitavicayaṇi ca nāma
 bṛasamādhiṇi
 samāpadyate (1) | suvicintitārthaṇi ca nāma (2) | viśeṣamatiṇi ca nāma
 (= n.)
 (3) | prabhedārthakoṣaṇi ca n. (4) | sarvārthavicayaṇi ca n. (5) | supra-
 tiṣṭhi-
 tadṛcchamūlaṇi ca n. (6) | jñānabhijñānamukhaṇi ca n. (7) | dharma-
 dhātu(pari)karma
 ca n. (8) | tathāgatānuśaṃsāṇi ca n. (9) | vicitrārthakoṣasāṃsāranirvāṇa-
 mukhaṇi ca n. bṛasamādhiṇi samāpadyate || sa evaṇipramukhāni mahā-
 bhijñā-
 jñānamukhāni paripūrṇāni samādhiśatasahasraṇi bhūmipariśodhikāni
 samāpadyate ||

I

Sa eṣāṇi samādhinām upāyaprajñāsupariśodhitāṇi pratilambhān mahā-
 karuṇābaleṇa cātikrānto bhavati śrāvakaḥ pratyekabuddhabhūmim abhi-
 mukhaś ca bhavati prajñājñānavicāraṇabhūmeḥ ||

J

Tasyāsyāṇi saptamyāṇi bṛabhūmau sthitasya bṛasyāpramāṇaṇi kāya-
 karma
 nimittāpagataṇi pravartate | apramāṇaṇi vākkarma a. manaskarma ni-
 mittāpa-
 gataṇi pravartate | suviśodhitam anutpattikadharmakṣāntiḥ pravabhāsitam ||
 Vi. āha || nanu bho. prathamāyāṃ eva bṛabhūmau sthitasya bṛasyā-
 pramāṇaṇi
 kāyavācmanaskarma sarvaśrāvakaḥ pratyekabuddhacāryāṇi samatikrān-
 taṇi

bhavati || Va. āha || bhavati bho. tat punar buddhadharmādhyāmba-
 namāhātmyena
 na punaḥ svabuddhivicāreṇa | asyāṃ tu punaḥ saptamyāṃ bṛabhūmau
 svabuddhi-
 gocaravicārapratilambhād asaṃhāryaṃ (sc. śrāvaka-pratyekabuddhair)
 bhavati ||

[Follows text printed by Poussin, Muséon 1907, p. 267, note 3.]

K

Sa khalu punar bho. bvo 'syāṃ saptamyāṃ bṛabhūmau sthito gam-
 bhīrasya
 viviktasyāpracārasya kāyavāṇmanaskarmaṇo lābhi bhavati | na cot-
 taraṃ
 viśeṣa-parimārgaṇābhiyogam avasṛjati | yena parimārgaṇābhiyogena
 nirodha-
 prāptaś ca bhavati na ca nirodhaṃ sākṣātkaroti || .

L

Vi. āha || katamāṃ bhūmim upādāya bvo nirodhaṃ samāpadyate || Va.
 āha ||
 ṣaṣṭhiṃ bho. bṛabhūmim upādāya bvo nirodhaṃ samāpadyate | asyāṃ
 punaḥ
 saptamyāṃ bṛabhūmau pratiṣṭhito bvaś cittakṣaṇe cittakṣaṇe nirodhaṃ
 samāpadyate ca vyuttiṣṭhate ca | na ca nirodhaḥ sākṣātkṛta iti vak-
 tavyaḥ
 5 (Mahāvī. 64—15) || tenācintyena kāyavāṇmanaskarmaṇā samanvāgata
 ity
 ucyate || āścaryaṃ bho. yatra hi nāma bvo bhūta-koṭivihāreṇa ca vi-
 barati |
 na ca nirodhaṃ sākṣātkaroti || tadyathāpi nāma bho. puruṣaḥ kuśalo
 mahā-
 sāgare vārilakṣaṇābhijñāḥ paṇḍito vyaktamedhāvi tatropagatayā mī-

māṃpsayā samanvāgato mahāsāgare mahāyānapātrābhirūḍho vahana-
 kuśalāś ca
 bhavati vārikuśalāś ca bhavati na ca mahāsamudre vāridośair lipyate || 10
 evam eva bho. aśyāṃ saptamyāṃ bṛabdhūmau pratiṣṭhito bho mahā-
 sāgarāva-
 tīrṇaḥ pāramitāmahāyānapātrābhirūḍho bhūtakotivihāreṇa ca viharati na
 ca nirodhaṃ sāksātkaroti (na ca saṃskṛtātyantavyūpaśamavitarkadośair
 lipyate) ||

M

Sa evaṃ jñānabalādhānaprāptaḥ samādhijñānabalabhāvanābhīnirhṛtaya
 buddhyā mahopāyaprajñābalādhānena saṃsāramukhaṃ cādarśayati |
 nirvāṇa-
 satatāśayaś ca bhavati | mahāparivāraparivṛtāś ca bhavati | satatasa-
 mitaṃ
 ca cittavivekapratilabdho bhavati || traidhātukopapattiṃ ca prapñidhāna-
 vaśenābhīnirharati satvaparipācanārthaṃ na ca lokadośair lipyate || 5
 śāntaprasāntopasāntāś ca bhavati | upāyena ca jvalati | jvalaṃś ca na
 dahate || saṃvartate ca buddhajñānena | vivartate ca śrāvakapratyeka-
 buddhabhūmibhyāṃ | buddhajñānaviśayaakośaprāptāś ca bhavati || mā-
 raviśaya-
 gataś ca drśyate | caturmārapathasamatikrāntāś ca bhavati | māra-
 viśaya-
 gocaraṃ cādarśayati || sarvatīrthyāyatanopagataś ca drśyate | buddha- 10
 tīrthyāyatanānūtsṛṣṭāśayaś ca bhavati | sarvalokakriyānugataś ca
 drśyate |
 lokottaradharmagatisamavasaraṇāś ca bhavati | sarvadevanāgayaḥkṣa-
 gandhar-
 vāsuraḥ garuḍakinnarā mahoragamanuṣyāmanuṣyāśakrabrahmaloka-pālā-
 tireka-
 vyūhāṃkāravīṣṭhapanaprāptāś ca bhavati | sarvabuddhadharmarati-
 manasikāraṇaṃ
 ca na vijahāti ||

N

Abbreviation: asyaṃ saptaṃyāṃ dūraṅgamāyāṃ brabhuṃau sthitasya
bvasya = X.

- Tasyaivam jñānasamanvāgatasya X bahavo buddhā ābhāsam āgacchanty
andārikadarśanena ca prapīdhānabalena ca | bahūni buddhaśatāni bahūni
buddhasahasrāṇi, &c. . . . bahūni buddhakoṭinīyutaśatasahasrāṇy
ābhāsam āgacchanty andārikadarśanena ca prapīdhānabalena ca | sa tāṃs
5 tathāgatān arhataḥ samyak sambuddhān dr̥ṣṭvodarādhyāśayatayā sat-
karoti
gurukaroti mānayati pūjayati | civarapīṇḍapātraśayanāṃśena glāna-
pratyaya-
bhaiṣajyapariṣkāraś ca pratipādayati | bvasukhopadhānaṃ copasaṃ-
harati |
saṃbhagaṇasammānanaṃ ca karoti | tāni ca kuśalamūlāny anuttarāyāṃ
samyak sambodhan pariṇāmayati | tāṃs ca tathāgatān arhataḥ samyak-
sambuddhān
10 paryupāste teṣāṃ ca sakāśād gauravacitrikāreṇa satkṛtya dharmade-
śanāṃ
śṛṇoty udgrhṇāti dhārayati | śrutvā ca yathāvat samāpattiprajñājñānā-
lokena prayujyate | pratipattitaś cādharayati śāsanasaṃdharāṇaś ca
bhavati teṣāṃ ca hm. | asaṃhāryaś ca sarvaśrāvaka pratyekabuddhair
buddhabhisamayapariṣcchāsu | tasya bhūyasyā mātrayā satvānugrahāya
15 gambhīradharmakṣāntir viśuddhyati | tasya X anekān kalpāṃs tāni
kuśala-
mūlāny anutapyante pariśuddhyanti karmanyāni ca bhavanti paryava-
dānaṃ cāgacchanty anekāni kalpaśatāṇy, &c. . . . anekāni kalpakoti-
nīyutaśatasahasrāṇi tāni kuśalamūlāny anutapyante pariśuddhyanti
karmanyāni ca bhavanti paryavadānaṃ cāgacchanti || tadyathūpi nāma
20 bho. tad eva jātārūpaṃ sarvaratnapratyupṭaṃ
bhūyasyā mātrayottaptatarāṃ bhavaty prabhāsva-
taraṃ bhavaty asaṃhāryatarāṃ ca bhavaty anyābhyo bhuṣaṇavikṛ-
tibhyaḥ ||
evam eva bho. X tāni kuśalamūlāny upāyaprajñājñānābhinihrtāni bha-
yasyā mātrayottaptatarāṇi bhavanti prabhāvattarāṇi paryavadātatarāṇy

asaṃhāryatarāṇi ca bhavanti sarvaśrāvaka-pratyekabuddhaiḥ || tadya- 25
thāpi

nāma bho. sūryābhā asaṃhāryā bhavanti sarvajyotirgaṇacandrābhābhīś
caturṣu mahādvīpeṣu sarvasneha-gatāni bhūyastvena pariśoṣayanti ||
sarvasaṃsṛāṇi paripācayanti ||

evam eva bho. X tāni kuśalamūlāny asaṃhāryāṇi bhavanti sarvaśrāvaka-
pratyekabuddhaiś caturvīparyāsa-gatāni ca sarvakleśasneha-gatāni
bhūyas-

tvena pariśoṣayanti | kleśavimalāni ca sarvasantānāni paripācayanti 30
tasya daśabhyāḥ pāramitābhyā upāyakaṃśālyapāramitātiriktatamā
bhavati na ca pariśeṣāsu na samudāga-cchati yathābalaṃ yathābhaja-
mānam || iyaṃ bho. bhasya dūraṅgamā nāma saptaṃi bhabhūmiḥ
samāsanirdeśataḥ || yasyāṃ pratiṣṭhito bvo bhūyastvena vaśavartī¹⁹ bhava-
ti devarājaḥ kṛti prabhuḥ satvānām abhisamaya-jñānopa-saṃhāreṣv apar- 35
yantaḥ

sarvaśrāvaka-pratyekabuddha-pariprechāsu kuśalaḥ satvān niyāmam (cf.
Wogihara, Asaṅga's Bhabhūmi, p. 30—33) avakṛāmayitum || yac ca kiñcit
karmārabhate dānena vā priyavadyatayā vārthakriyayā vā samānārtha-
tayā vā | tat sarvaṃ avirahitaṃ buddhamanasikārair (last word = m.)
dharmam. saṃgham. bham. bhacaryām. pāramitām. bhūmim. balam. 40
vaiśāradyam.

avepikabuddhadharmam. yāvat sarvakāra-varopetasarvajñajñānam. ||
kim iti sarvasatvānām agrya bhavyeṇa śreṣṭho jyeṣṭho varaḥ pravara
uttamo 'nuttamo nāyako vināyakaḥ pariṇāyako yāvat sarvajñajñāna-
pratisaraṇo bhavyeṇa | ity ākāṅkṣaṇś ca tathārūpaṃ vīryam ārabhate |
yathārūpeṇa vīryārambhenaika-kṣaṇalavamuhūrtena samādhikoṭīniyuta- 45
śatasahasraṇi (underlined words abbreviated: k.) ca pratilabhate
samāpadyate ca | buddhak. ca paśyati teṣāṃ cādhiṣṭhānaṃ saṃjānte |
loka-dhātuk. ca kampa-yati | kṣetrak. cakramati | loka-dhātuk. cāva-
bhāsayati |

satvak. ca paripācayati | kalpak. ca tiṣṭhati | kalpak. ca pūrvāntā-
parānta-

taḥ pravīśati | dharmamukhak. ca pravīcinoti | kāyak. cādarsayati |
kāyaṃ

50 kāyaṃ ca bvak. parivāram ādarśayati | taduttare prapīdhānabalikā bvaḥ
 prapīdhānavaiśeṣikatayā vikurvanti | yeṣāṃ na sukarā saṃkhyā kartuṃ
 kāyasya vā prabhāyā varddher vā cakṣuṣo vā gocarasya vā caryāyā vā
 svarasya vā vyūhasya vādhiṣṭhānasya vādhimukter
 55 vābhisaṃskārāṇaṃ vāyāvād etāvadbhir api kalpakotīniyutaśatasahasrair
 iti ||

Final Gāthāh.

Atha khalu Va. bva etam eva bhūmyarthaṃ prarūpayamāṇas tasyāṃ
 velāyām
 imā gāthā abhāṣata || [A] gambhīrajñānaparamārthapadānusārī⁴ | śaḍ-
 bhūminīścita-
 matiḥ susamāhitātma || prajñām upāya yugapad abhinirharan | bhūmyā-
 kramati
 vidusaptamīcaryāśreṣṭhām || (1) śūnyānimittāprapīdhīkrpāmaitrayuktāḥ⁵ |
 (2) buddhānudharmasugatānugapajayantaḥ || (3) jñānena śubhamaha-
 punya-
 balebhy (tib.: śes pas śes byas bsod nams stobs kyi) ātṛptās | tām ākra-
 manti vidusaptamibhūmideśam ||
 (4) traidhātukena mahādhivāsavivekaprāptaḥ (tib.: khams gsum mñon
 par
 sgrub byed śin tu dben pa thob) | (5) śāntās ca kleśabalaśāntijagā-
 bhikāṅkṣī¹ || (6) pratibhāsamāyāsvapnādvayadharmacārī² | krpāṃ dar-
 śayanti³
 vidusaptamim ākramanti || (7) śudhyanti kṣetrakhasamāśayanirvikalpāḥ |
 (nam mkhaḥi bsam pas shīt rñams yodś spyod rñam mi rtog) (8) jina-
 lakṣaṇair upagato³ cāladharmatāyām || (9) abhilāpyaghoṣavigato jagatoṣa-
 nārtham | (10) kṣapaññānacittajinān samosaranti (tib.: skad

¹ tib.: Non meñs stobs rñams shi yañ ḥgro ba shi la mos | .

² tib.: sñiñ rje(s) las spyod ston pa mkhas pas bdun pa gnön | .

³ MSS.: °māyasupinadvaya°.

⁴ vasantatilaka-metre.

⁵ MSS.: upāyayugapady abhinirharanto bhūmyākramanti vidū saptamīcar-
 yāśreṣṭhām | śūnyānimittāprapīdhīkrpāmaitrayuktāḥ | .

cig sems kyi rgyal bas kun mkhyen yañ dag gshol) || ābhāsa-
prāpta iti

dharma(ṇa) vicārayanti | ākrāntā¹ bhūmipravarāṇ jagadarthakārāḥ ||
[B] So 'tra bhūmyavasthito 'ntasatvacārī² | vicinanti³ kalpasugatān
niyutāpramāṇān²⁰ || kṣetrāṃś ca naikavidhadharmakalpasamkhyāṃ |
adhimukty-

āsaya(śraddhā)cittavicitrādhārāṃ⁴ (yāvad)|| (triyaṇa) deśanam anantaṃ
samosaranti | (tib.: de dag sa ldir gnas shiñ mthaḥ yas sems can
spyod |

bde gsegs tshad med las mkhyen rnam pa' spyod pa byed | shiñ dañ
bskal pa

chos grañs sna tshogs du ma dañ | mos dad bsam pa sems dañ spyod
pa sna

tshogs dañ | theg pa gsum po bstan pa tshad med yañ dag ljug)
[C] Asmābhiḥ⁵ sādhu-paripācayitavyam etat || [D] ye te jñānanicitā vara-
mārgaprāptā |

iryāpathaiś caturbhiḥ prajñam upāyayuktāḥ || sarvasmimś
cittakṣaṇe 'dhiguṇānuprāptāḥ⁶ | pariṇirayanti daśa-
pāramitāpradeśān (praveśān = ljug) || sarveṣu mārgakuśalasya ya eṣo
(MSS.: eṣa) dānam⁷ |

śīlam ca kleśaprasamaḥ | kṣamo'kṣatitvam⁸ || vīryaṃ ca bhūyo'nuttarāra-
bhate⁹ |

mārga'calyatayā dhyāna(ṃ) guṇānvitānām || (an) utpādakṣāntivirajā varā
prajñā

¹ MSS.: ākrānta.

² MSS.: to atra bhūmyasthita satvacārī anantān ||.

³ Japanese reading (Kokuyakudaizōkyō. VI, p. 266: To 'tra bhūmisthitāḥ
satvacārīr anantā vicinanti |.

⁴ C₂N: kṣetrāṃś ca naikavidhadharmakalpasamkhyāṃ | adhimuktiāśaya-
vicintatracitrādhārān | śraddhayāvata deśanam ananta.

⁵ MSS.: asmābhi. Ordinary sandhi-rules are not valid in the gāthās.

⁶ L: sarvasmi cittakṣaṇi te 'dhiguṇānuprāptā.

⁷ acc. to tib., mong., N 88, N 110: cittotpannaṃ satveṣu pariṇāmanam etad
dānam.

⁸ acc. to tib. and mong.: kṣamākṣatitvam. MSS.: kṣama akṣatitvam.

⁹ MSS.: bhūyo anuttari ārabhante |.

śreṣṭhānāmaṃ tūpāyaḥ praṇidhir bhūyaskāṅkṣī¹ || ato'mardiyatva-
bala(m)

jñāna(m) nitīratvāt | evaṃ khu bodhiguṇasavakṣaṇān upenti ||
[E] Ālambanāt tu prathamā (bhūmir) guṇapārapūriḥ | dvitīyā malāpa-
nayaḥ |

trītyordhvavibandhacchedam² || caturthī mārgaḥ | samatākriyā pañcamī³ |
(an) utpādāhvayaviduḥ punaḥ śaṣṭhavīrttiḥ⁴ || iha saptamīm upagatāḥ
sakalam

guṇān | praṇidhānanaikavividhān abhinirharanti ||
[F] Kiṃ kāraṇam || yad uta jñānakriyābhyupenti | śaṣṭamīprabhṛtisarva-
viśuddhyupenti || duratikramā dūraṅgamā (bhūmir) bahusthāna(jñāna)-
karmā |

kṣetrāntaradvipatham eva yathottaranti⁵ || vicaranti saptasū⁵ (bhū-
miṣv) alipto

nrpo yathaiva | mārgasthitā na punaḥ sarvātikrāntadhīrāḥ || yad aṣṭamīm
upagatāḥ puna jñānabhūmim | atikrānta cittaviśaye sthitā jñānakarme⁶ ||
brahmā

na pekṣati⁷ jagan naramānuṣātmā | evaṃ caranti vidupadnam ivaliptāḥ ||
atra

sthitā vividhakleśam atikramanti | teṣāṃ na kleśacaritācakṣuṣo'nu-
prāptiḥ⁸ || mārgasthitā na tadakleśacariṃ caranti | sampūrṇa āśayajina-
jñāna-

kṣayo na tāvat || (tib.: ḥdi la gnas pa ñon moṅs sna tshogs rab tu ḥdaḥ |
de dag ñon moṅs spyod med byaṅ baḥaṅ thob pa min | lam la gnas kyaṅ
de ḥdraḥi ñon moṅs spyod med min | rgyal baḥi ye śes mñon ḥdod de bas
zad pa min)

¹ P₁: varaprajñāśreṣṭhā nāmaṃ tūpāya praṇidhi bhūyukāṅtilakṣmī ||.

² trītyā is missing in the MSS.

³ MSS.: caturthīya mārgasamatā kriya pañcamāya |.

⁴ acc. to tib. and mong.: anutpādābhayā viduṣaṣṭhivivṛddhiḥ |.

⁵ MSS.: saptamasu.

⁶ acc. to tib. and mong.: cittaviśayātikrāntā jñānakarmaṇi sthitāḥ |.

⁷ cf. pāli pekkhati.

⁸ MSS.: kleśacaritā.

[G] Ye laukikā vividhaśilpakriyāprayogaḥ | ajāṭisarvavidurāḥ¹ sthitaḥ

śāstra-

jñāne || dhyānābhijñābalaṃ² bhāvayanto bhyupenti | [H] bhūyaḥ samādhi-

vividhān

abhinirharanti ||

[I] Atikrāntaḥ śrāvaka-carinḥ tathā pratyayānāṃ (carinḥ) | [J] sthitaṃ³

bvacarāṇa-

vidvāpamāṇam || pūrve hy āśayeneha punar jñānatāyā (MSS.: (s) arvehi

āśayan

iha puna jñānatāyā; tib.: sūa chad bsam pas yin gyis hdi la ye śes

kyis) |

hrpatisuto yathā vivṛddhabalopetaḥ⁴ ||

[K] Gambhīryatām upagatā bhūya ārabhanti |

[L] Cittanīrodhagatā⁵ na ca sāksīkriyāyām || yathā sāgare upagatāḥ

sthitayānapātre | pratyakṣasarvodaye⁶ na ca yānābhiḥ || [M] bhūya

upāyabalaprajñā-

varābhyupetaḥ | durjñeyasarvajagajñānakriyāguṇādyāḥ || [N] Pūjenti

buddhanīyutaṃ bhūyaḥsuddhibhāvam (tib.: sañs rgyas bye ba

mañ du bsam pa dag pas mehod) | yathā tad vibhūṣaṇaṃ⁷ vicītritam

anekaratnāḥ⁸ ||

atrasthitānāṃ vidūnāṃ varaprajñābhā | śoṣayati⁹ tṛṣṇāśalilam yathā

bhāskarābhāḥ ||

te'tra¹⁰ bhūmyupagatā vaśavartinaś ca | bhoṭi kṛtī kuśala-

jñānaphalopadeśaiḥ || ākāṅkṣamāṇaḥ dharmīryabalābhyupetaḥ | koṭīnayūta-

¹ MSS.: -vidunā sthita.

² MSS.: dhyānā abhijñābalaḥ bhāvayato.

³ tib.: ldun pañi byañ chub sems dpañi spyod la mkhas pa gnas | .

⁴ MSS.: °pati . . . balopapetaḥ.

⁵ MSS.: cittam.

⁶ MSS.: sarva udake.

⁷ P₁P₂: vibhūṣaṇavicitratunāikaratnāḥ.

⁸ tib.: gser sbram de ſid rin chen mañ pos spras pa beñin | .

⁹ C₁: prajñā ābhā śoṣanti. P₁: sthitāna vidunām varaprajñā ābhā | śoṣanti tṛṣṇāśalilam.

¹⁰ MSS.: te atra.

śatabuddhasahasrapūrṇān || paśyanti sarvadiśāsu samāhitatvāt
 (tib.: phyogs rnams kun tu śin tu mñam par bshag pas mthoñ) | bhayo'taḥ
 prapīdhiśreṣṭhagūṇāprameyāḥ || durjñeyā sarvalokena vaśipratyekacāri-
 bhiḥ | ²²
 ity eṣā saptamī bhūmir upāyaprajñāsodhanā ||

Initial Gāthāḥ.

Atha vividharucirameghān marudgaṇo 'bhikiriṣu vegaprapṭāḥ | pravṛ-
 haranti
 madhurā giri varasubbap(r)ṭtisampūrṇāḥ¹ || sādhu varatikṣaṇacitta
 guṇa-
 śatasamupetajñānavasāvartīn | varacarapaparitustaṁ² jagahitavara-
 puṇḍarikāṇām || tadapravaram atulam ābhā maheśvarāḥ khadaśagatā
 naravarasya |
 vararuciragandhameghān abhikiriṣu³ kleśaugham apahartum⁴ || pravṛ-
 haranti
 madhuraṁ marudgaṇo harṣakararuciraghoṣāḥ | paramasulabdhālābhāḥ
 śruto
 yair ayaṁ⁵ bhūminirdeśāḥ (tib.: gañ gis sa bstan ḥdi thoṣ pa) || tarya-
 madhuraghoṣayuktā marukanyāḥ p(r)ṇitamanobhiḥ | sucarasugatānu-
 bhāvād⁶ vara-
 carir iyam idrīśi proktā || sumanī sucaraṇa-
 śreṣṭhāḥ sudāntadamakāna lokamahitānām⁷ |

¹ P₁P₂NC₂: madhurāṁ ... sampūrṇāṁ. Āryā-metre.

² C₁: 'carapṇo.

³ MSS.: meghā abhikiri.

⁴ tib., mong.: sādhu paramārtihacitta guṇaśatasamupeta jñānavasāvartīn |
 narapuṇḍarikāṇāṁ jagaddhitavaracarapaparideṣṭāḥ ||
 te rucirātulābhāya nareśvarāya kleśaughāpahantre |
 maheśvarāḥ kḥagatā vararuciragandhameghābhikiraḥ ||

⁵ P₁P₂: śruto yair aya.

⁶ acc. to tib. and mong.: tava ca sugatānubhāvād.

⁷ tib.: ma ḍul ḥḍul mdaḍ ḥjig rten kun gyis meḥod byas pa | .

atikramya sarvalokaṃ lokacariṃ darśayan¹ susūkṣmām² || darśenti kāya-
 vividhān kāyakāyāś³
 ca dharmatopetāḥ (tib.: sna tshogs lus kyañ rab tu bstan | lus dañ lus la
 chos ñid phun sum tshogs (sampanna) śiñ ldan) | śamathāḥ samitivi-
 bhakto bhañāti ghoṣaṃ
 na cākṣaraṃ⁴ ravati (tib.: rnam dpyod shi gnaś mthus bcil bas |
 dbyaṅs su
 sgrog kyañ yi ge brjod mi byed) || kṣetraśatam ākramante pūjenti
 nāyakān paramapūjiyān | ātmajanitakṣetrasaṃjñā⁵ vidhunitvā
 jñānavaśavartī | (tib.: shiñ rgyal bdag tu ḥdu śes pa ye śes dbañ sgyur
 mehog gi rab tu sel) || paripācayanti satvān na cātmaparasaṃjñāṇī⁶
 sarvaśa
 upenti | śubhaṃ saṃcinanti pravaraṃ⁷ na cāpi śubhasaṃcayaniketāḥ ||
 rāga-
 rajadoṣamohaīḥ⁸ paśyitvā sarvalokajvalamānān | varjeti (sarva) saṃjñā
 vīrya-
 varārambhī⁹ kṛpayā (tib.: ḥdu śes thams cad rnam spañs nas | sñiñ
 brtse
 ldan par brtson ḥgrus rab tu rtsom) || marukanyā devasañghāś ca
 pūjentā
 varasvaram | tuṣṇīmbhāvaratāḥ sarve prekṣante puruṣarṣabham || [Vi.
 aha] ||
 pariśad vipraśanneyam avocat sugatātmaja(m) | saptamyā bhūmer
 ākārān¹⁰ nirdiśasva
 guṇākara ||

¹ MSS.: lokacaridarśayī sūkṣmām.

² tib.: ḥjig rten spyod pa śiñ tu phra ba betan |.

³ P₁P₂C₂: kāyavividhāṃ kāyākāyāś ca; L, B: kāyavividhāṃ kāyāś ca.

⁴ N: ghoṣa na cākṣara.

⁵ acc. to tib. and mong.: ātmajanitakṣetrasaṃjñā.

⁶ MSS.: °saṃjñā.

⁷ MSS.: śubha . . . p(r)avaraṃ.

⁸ acc. to tib., chin. and mong.: rāgadveṣamohaīḥ.

⁹ P₁P₂: vīryavaram ārabhī.

¹⁰ MSS.: saptamyā(ṇ) bhūmim ākārān.

Abbreviations of Sanskrit MSS.:

P 1 = Paris, Bibl. Nat. sanskrit n. 51; P 2 = ibidem n. 52; C 1 = Cambridge, Univ. Library Add. 867. 2; C 2 = ibidem Add. 1618; L = Hodgson Collection, R. A. S. n. 3; B = As. Soc. of Bengal; N = Royal Library, Katmandu, Nepal.

Abbreviations of Chinese books:

N followed by a number refers to Nanjio, Cat. Chin. Trip. If not otherwise specified reference is made to the Kyoto-edition, published 1902—1905. (T) refers to Tetsugen's Japanese edition (finished in 1681) of the Ming-Tripitaka; copy of the Univ. Libr. Leiden.

K = translation of the Daśabhūmikasūtra made by the Khotanese śramaṇa Śīladharma; to be found in S 1, 2, 4, fol. 345—387.

S = Supplement to the Tripitaka, published in Kyoto 1905—1912.

TW = Taishō-edition of the Tripitaka, ed. by J. Takakusu and K. Watanabe. Tokyo 1924—

Abbreviations of Japanese books:

J 1 = T. Ōta. Bukkyōdaijiten. 6th ed. Tokyo. 1921.

J 2 = Bukkyōdaijii, compiled by the Nishi Hongwanji. Vol. 1. 2nd ed. Tokyo. 1922; Vol. 2. 3rd ed. 1922; Vol. 3. 2nd ed. 1922.

J 3 = K. Yamada. Zenshujiten. 2nd ed. Tokyo. 1918.

Abbreviations of other books:

Mahavy = Mahāvyutpatti ed. BB. 1910—1911.

BB = Bibliotheca Buddhica.

SA = Mahāyānasūtrālamkāra, 2 vols. ed. transl. S. Lévi. 1907—1911.

R = Rosenberg, Introd. to the study of Buddhism. 1916.

M = Mahāvastu ed. E. Senart. 1882—1897.

MB = Suzuki, Mahāyāna Buddhism. 1907.

E = Eitel, Handbook of Buddhism. 2nd ed. 1904.

Other abbreviations:

bva = bodhisattva; mva = mahāsattva; Va = Vajragarbha; Vi = Vimukticaandra; (s) = introduces a passage taken from the sūtra; dt = down to; stands for a sūtra-fragment omitted in the sūtra-quotations in the śāstra on account of brevity (乃至); inn = innumerable; imm = immeasurable; s = samādhi; śr = śrāvaka; pr = pratyekabuddha; Bs = Buddha-sons = jina-putrāḥ.

III. Translation of Vasubandhu's commentary (7th bhūmi) (including quotations from the sūtra).

General survey.

- I. The varieties of anabhisamskārābhinandanapratiṣṭhāḥ = section A 樂無作行對治.

Four kinds of anuśaṃsā (guṇaḥ); the first three correspond to the first 3 points of the sūtra (A); the 4th meritorious virtue (功德) embraces the other 7 points.

- II. The varieties of tadāvaraṇapratiṣṭhāḥ²³ (彼障對治).

B. Yogācārāpamāṇaprakāraḥ²⁴ (修行無量種).

C. Yogācārānābhogacaryā²⁵ (修行無功用行).

- III. The varieties of yuganaddhacaryā²⁶ (Sach. 14, 9) = section D (雙行)

- 1) both practices (śamatha and vipaśyana) coupled without interstice (二行雙無間)²⁷
- 2) superiority of faith (信勝)²⁸
- 3) being able to effectuate the mahārthaḥ (能作大義)
- 4) the varieties of bodhipakṣāḥ.

- IV. The varieties of the superiority of the preceding (1—6) and following (8—10) bhūmis = sections E and F respectively.²⁹

- V. The varieties of yuganaddhacaryāphalam (tatphalam)

- 1) = G. Purity of karma
- 2) = H. Obtained superior samādhis
- 3) Surpassed śr. and pr. bhūmis
 - a) = section I. J. Surpassing the śr. and pr. bhūmis on account of superiority of karma;
 - b) = K. ,Not only many immeasurable magical forces, but the paramārtha is also shown immeasurably.³⁰
- 4) Prāptā viśeṣacaryāḥ (得勝行);
 - a) = L. Samāpattivīśeṣacaryā.
 - b) = M. Abhinirhāravīśeṣacaryā³¹ (發起勝行).

- VI. Conclusion = N.

Translation (N 1194, fol. 44, b 1, 10 seq.).

A

³²As to ,anabhisamṣkārahinandanapratipakṣaḥ' upāyajñānam abhinirharati viśeṣacaryām daśavidhām (s), O Bs, when a bva, well provided with the 6th bhūmi, wants to enter the 7th bhūmi, this bva must enter by means of the 10 kinds of superior practice raised by the knowledge of expedients ,tasya bvasya asaṅgajñānābhimukho nāma prajñāpāramitāvihāra amukhibhavati'; at that time his mind takes delight in the absence of abhisamṣkāra and is not pleased with abhyudayaḥ abhisamṣkāra. As to ,upāyajñānam' shown by these 10 kinds law-varieties of tadabhinandanapratipakṣaḥ: it does not abandon satvadharmanairātmyajñānapratipakṣam, it adopts (parigṛhṣati) abhyudaya-mārgam, it originates the superior practices. These superior practices, being unequalled in the supramundane and mundane exalted ways, have four kinds of guṇa:

1) Superiority of wealth and personality is obtained according to requirement; superiority of wealth and personality depends on puṇyasambhāra (s) A 1.¹

2) Guarding against (the cause² of) bad practice thus acquires viśeṣāpamāṇapayogācāram among all living beings, does not originate mṛṣācaryām (s) (A 2).

3) kuśalamūlasaṃrakṣaṇatadvīśeṣapṛāptihetuvardhanena puṇyadharmocchrayam abhisamṣkaroti pāramitābhisamṣkāreṇa (s) (A 3).

4) In the business³ of satvapari-graha there are sapta mukhāni:

a) On account of adoption of birth according to the Vow,³ action as Chief,⁴ teaching and conversion of the other living beings (pramukhaparasatvavinayanena), the Chief being followed by the living beings (s) (A 4).

¹ translation of the 10 divisions of A to be found in MB p. 319—321.

² 因事; R p. 92 l. 10 combined with p. 17 l. 42—43: kāraṇakāryam.
事 = karma, karaṇīyam, vastu.

³ prajñābhāvanalajjātipari-graha.

⁴ pramukhaḥ (the bva as Leader, 上首. Chief of the living beings).

- b) By preaching the pratipakṣas he extinguishes the filth of the kleśas and the messengers¹ of the secondary (upa-) kleśas, and makes the perpetual extinction of himself (s) (A 5).
- c) Because he extinguishes the āvaraṇāni (there are 4 kinds of āvaraṇam as is preached on the 5th bhūmi: kāṅkṣā, karma, vipāka, dṛṣṭi: J 1, p. 706) (s) (A 6).
- d) On account of causing to come together in the great law-assemblies² (s) (A 7).
- e) On account of puṇya produced by seeing Buddha, hearing the Law, niṣevanam, pūjanā, yogācārāḥ (s) (A 8).
- f) On account of dharmapravartanam (s) (A 9).
- g) On account of explaining well what has been asked (s) (A 10). Imā daśavidhābhīnirhṛtā viśeṣacaryāḥ sapratipakṣaparigrahā³ bhavanti. As to ,pratipakṣaparigrahā' they are to be known in due order: (A 1) śūnyatānimittāpraṇihitādisuparibhāvita; (A 2) sarvadharmānairātmyanirjīvanīḥsatvaṭām avatarati; &c. These 10 law-varieties having been manifested obtain residence in the 7th bhūmi. (s) ,O Bś, Tasya bvasyaisā daśavidhā upāyajānābhīnirhṛtaviśeṣacaryābhimukhacaryāḥ are called the entrance into the 7th bhūmi'. Now, the 7th bhūmi, as divided into anabhisamṣkārabhinandanapratipakṣāḥ, having been treated, we are going to deal with tadāvaraṇapratipakṣāḥ, having two kinds: a) yogācārāpramāṇaparakāraḥ; b) yogācārānbhogacaryā-(prakāraḥ).

B

As to ,yogācārāpramāṇaparakāraḥ', pursuing actions⁴ to bless which living beings? Living beings staying in which place? By means of which jñānaprajñāḥ? By means of which cittaṇi? By means of which

¹ anuśaya.

² 大法衆會集.

³ parigrahāḥ (攝取) = adoption (SA), aid, salvation; parigṛhītaḥ = kept, observed.

⁴ 隨所作.

caryāḥ? Placed on which yānāni? Connected with these distinctions there are 10 kinds of exercise (bhāvanācaryā, yogācāra). As to ,pursuing actions to bless which living beings?': on account of teaching and converting among an immeasurable number of living beings by means of imm. karma (s) ,Sa saptamyām bṛabhamau sthito bṛo 'pramāṇasatvadhātum avatarati | apramāṇam ca buddhānām satvapariṇāmanavinayakarmāvataraṇi ||'. As to ,Living beings staying in which place?': on account of causing to rely on the pure buddha-lands in imm. worlds (s) ,he enters the net of imm. worlds, enters innumerable pure buddha-lands'. As to ,By means of which jñānaprajñāḥ?':³³ on account of jñānābhisambodhi of innumerable kinds of dharmadhātu (s) ,enters imm. dharmā-varieties, enters imm. buddha-jñānam, obtains anuttaramārgam'; therefore an imm. number of kalpas (he) penetrates past, present and future; he enters also jñānābhisambodhim (s) ,he enters innumerable kalpas, he enters the imm. buddha-penetration of the things of past, present and future'. As to ,By means of which cittaṇi' there are 3 kinds: 1) he has sāmici-caryāḥ (SA vol. 2, p. 153) adapted to nānādevakāyacittaṇi and satvādhimukti; he preaches according to their faith (s) ,he enters the inn. varieties of satvādhimuktiviśeṣa, he enters the inn. names, forms and bodies of the buddhas on account of various manifestations'; 2) he knows the soft (mrdu), neither soft nor sharp (madhyama) and sharp (tīkṣṇa) roots (indriyāṇi) of past cittavāsanā; he duly preaches the law (s) ,he enters the inn. varieties of satvāśayendriyāṇi, he enters the imm. words of buddhaspeech, causing happiness of living beings'; 3) As to ,By means of which caryāḥ?': on account of preaching the pratipakṣas according to satvacittaṇi (s) ,he enters the inn. varieties of satvacittacittasamprayuktasamskārah,¹ he enters the imm. jñānaprasarānugamam of the buddhas'. As to ,Placed on which yānāni?': on the three vehicles. As to ,placed on the śr. yānam' (s) ,he enters the imm. śr. yānanir-yāpādhimuktim, he enters the imm. preaching of the way by the

¹ 衆生心心所行.

buddhas causing satvaniryāpādhimuktim'. As to ,placed on the pr. yānam' (s) ,he enters the imm. pr. yānasamudāgamanisṣattim, he enters the imm. buddha-preaching of entering the gate' of deep knowledge (according to the Japanese reading: he enters buddhānām a. gambhirajñānaprajñāmukham, he enters that which is preached) (tibetan: sañs rgyas beom ldan ḥdas rnams kyi ye śes zab moḥi sgor ḥjug pa bstan pa tshad med pa la ḥjug go). As to ,placed on the mahāyānam' (s) ,he enters the imm. practised way of the bvas, he enters the (establishment of the) mahāyāna-collection, preached in inn. ways by the buddhas, causing the bvas to reach entrance'.

C

³⁴As to ,anābhogataḥ' (svayam = spontaneously): svabhāvaviśeṣā-vikalpatayā (s) ,spontaneously, without taking vikalpam reaching establishment; avikalpānimittatayā paripuritaḥ'. As to ,These bvas thus well contemplate jñānābhijñān; day and night, always, they exercise (bhāvayanti) upāyajñānam; perfuming (Suzuki, Awakening of faith, p. 84) (training: paribhāvayantaḥ) they originate (abhinirharanti) viśeṣacaryāḥ; well established, firm and constant on account of immovability': tadāvaraṇapratipakṣāḥ.

D

³⁵As to ,staying in the Iryapathas (attitudes) on account of being present (abhimukha) of the pair (couple) of both practices, śamatha and vipaśyanā, in one (and every) moment (kṣaṇaḥ = 念):¹ in all practices at the time of that yogācāraḥ, without interval, without break, without ceasing practised; (s) ,When these bvas rise on the Mārga, (even) one moment they do not cease dt. on account of staying in the Iryapathas they are far detached from sarvakleśanivaraṇam'. As to ,superiority of faith': on account of attentive reflection on the presence of the ornament of the special excellent meaning (viśeṣārtha) in that imm. knowledge (aparimitajñānam) (s) ,never

¹ ichinen (— 念) = one concentrated thought; cf. J 1 p. 80—81; 641—1. nonnen = kṣaṇa kṣaṇe = sarvacittotpāde.

detached from notions like these'. As to ,being able to effectuate the mahārthaḥ' on account of every moment being provided with daśapāramitāmahārthaḥ (s) ,This bva at every moment is provided with the 10 bvapāramitās dt. jñānap'. As to ,upāyap.' it raises aparimitajñāna(karma); by means of this knowledge it raises dānapāramitādyapramāṇacaryāprapīdhānabalaparigrahaṃ. As to ,prapīdhānap.' abhinirharati uttarottarajñānam; by means of this knowledge it raises dānapāramitādyuttarottaracaryājātiparigrahaḥ. As to ,balap.' it is the practice which all heretical śāstras and the host of mārās cannot destroy (asaphāryā); eṣayā caryayā dānapāramitādyāvaranavirahitā bhavati. As to ,jñānap.' it contemplates and knows according to reality (yathābhūtam) sarvadharmalakṣaṇāni; by means of this knowledge all kinds of distinctions of dānap, &c. are known in order to ripen the living beings. As to ,the varieties of bodhipakṣāḥ' there are 4 kinds: 1) based on mahāyānacaryāpāramitā (s) ,Thus, o Bs., this bva staying on this bva-dūramgamā bhūmi at every moment is provided with the 10 pāramitās'; 2) based on the living beings to be taught and converted; to practise catvāri saṃgrahavastūni (s) ,also provided with catvāri saṃgrahavastūni'; 3) based on kleśāvaranaviśodhana; therefore, as to ,adhiṣṭhānāni, bodhipakṣāḥ, vimokṣamukhāni': staying in which place,³⁶ by means of which methods (mukhāni), yogācārah prapnoti pariśuddhim? (s) ,also provided with the 4 adhiṣṭhānāni, the 37 helping bodhipakṣyadharmāḥ, the 3 vimokṣamukhāni'. As to ,adhiṣṭhānāni': a) prajñādhīṣṭhānam; b) satyādhīṣṭhānam; c) kleśatyāgādhīṣṭhānam; d) duḥkha-pariśuddhyādhīṣṭhānam (upāsama-); 4) based on jñānavaranapariśuddhi, as the sūtra states succinctly ,all helping bodhipakṣyadharmāḥ at every moment (kṣaṇe kṣaṇe) all fully supplied'.

E

³⁷ The completion of the prāyogikopāyacaryāḥ of the inferior stages (bhūmi 1—6):

It is said ,Why the completion of the prāyogikopāyacaryāḥ of the inferior bhūmis?' On account of the completion the bva enters mahājñānābhijñānacaryāḥ (s) ,Va. said: Bs. the bva on the 10 bva-

bhūmis is fully equipped with all bodhipakṣyadharmāḥ; but on account of the superiority of the 7th bhūmi he obtains the name (is called so). Why? Bs. because tasya bvasyāsyāṃ bvaabhūmau upāyacaryāparipūraṇi obtains entrance into jñānabhijñācaryāḥ.¹ As to ,abhijñā': pañcabhijñāḥ. As to ,jñāna': as it was explained before. Why, among those other mundane and supramundane practices, on *this* bhūmi the completion of upāyacaryā originates the viśeṣacaryāḥ? For this reason, because the bva on this 7th bhūmi originates all buddhadharmas, he can be provided with the helping bodhipakṣyadharmas (s) ,Bs. prathamāyāṃ bvaabhūmau bvasya prapñidhānaprasthānaṃ prekṣate sarvabuddhadharmān; therefore he is supplied with the helping bodhipakṣyadharmas dt. because he originates on this 7th bhūmi all buddhadharmas, he is supplied with all helping bodhipakṣyadharmas'.

F

³⁸The completion of the ābhogacaryā of prāyogikacaryā¹jñānaprajñopāya-bodhyaṅgāni of the superior stages (bhūmi 8—10):

Why is the completion of ābhoga of prāyogika(caryā)jñānaprajñopāyacaryābodhyaṅgāni of the superior bhūmis? (s) ,Why, Bs., the bva coming from the initial stage onwards to the 7th stage obtains the way practised by the jñānaprajñāḥ dt. must by means of mahāprapñidhānabalam, mahopāyajñānabalam, mahābhijñānabalam, then be able to obtain surpassing. From the initial stage onwards he is far detached from all kleśas. Demonstrated like this (p. 10, l. 9—14) this stage is called impure-pure, not on account of kleśacaryā.⁴⁷ Yathābhāgimārgasamatayā, that bva on this bhūmi according to his force and capacity abandons ābhogamārgam, like the parable of the cakravartirājā. On the 8th bhūmi he obtains spontaneously sambhoga(vipāka)caryāṃ; he surpasses the defiled transgressions of the kleśas, just as if born in the brahmaloka he rejects the human body of cakravartirājā. (s) ,O Bs., like a cakravartirājā dt. is not a person defiled by kleśadoṣāḥ, because he obtains

¹ 増上修行.

surpassing. As to: Bs. the bva staying on this 7th bva bhūmi surpasses mostly (bhūyastvena) rāgakāmadiklēśagāṇam: because he has not yet reached the vipāka (sambhoga) bhūmim. Therefore this stage is not called, klēśacaryāpagatā' on account of having abhogaṇam (s). The bva staying on this durangamābhūmi is not called a person having klēśas dt. because his striving after tathāgatajñānam having not yet reached its aim, he is not called a person having no klēśas'.

G

As to 'purity of karma' there are 4 kinds: 1) pure superiority of śīlam (s). The bva residing on this 7th bhūmi perfectly accomplishes deep and pure kāyakarma dt. these then always practised (corresponds to: tān satatasamitam anuvartate); 2) pure superiority of worldly knowledge (s) 'all worldly sūtras, books and handicrafts (technical accomplishments) dt. spontaneously practised'; 3) as to, he obtains the being unequalled in renown of both, āśaya and prayoga, of the superiority of his own person' (s) 'sa bvas trisāhasramahāsāhasralokadhātau dt. deep cittam (= āśaya) and wonderful practice (corresponds to prayoga) are unequalled'; 4) superiority of the presence of prāptaviśeṣabalam, dhyānam, &c.⁴⁰ (s) 'tasya bvasya yāni cemāni dhyānāni samādhayaḥ samāpattayaḥ dt. bhūyasyā mātrayā pariparim pratilabhate'. In this, depending on dhyānābhiniṣṭāḥ samādhisamāpattiyābhijñāvimokṣāḥ, in order to teach and convert the living beings, on account of nirodhasugati, there is nirodhasamāpatti,¹ &c. in due order.

H

⁴⁰As to 'prāptā viśeṣasamādhayaḥ' there are 10 kinds: 1) based on not yet contemplated meaning; 2) based on contemplated meaning (s). This bva staying on this 7th bhūmi enters the so-called (1) suvicitajñānavasamādhim; (2) sucintitārthas; 3) based on the superiority of imm. meaning (artha meaning both: a) object; b) A. Meinong's 'Objektiv' = B. Bolzano's 'Satz an sich') (inn. meanings) of one

proposition (judgment in logical sense: J 1, p. 59: ichi no giri wo arawasu wo *ichiku* to su); 4) based on the fact that one artha expresses (説) inn. names (subjects in logical sense) (an imm. ,subject'); (s) (3) ,viśeṣamatis';¹ (4) prabhedārthakośas. (cf. anantanirdeśapratīṣṭhānasamādhi: J I, p. 1719; N 133); 5) based on the knowledge of all penetrated five vidyāsthānāni (cf. pañcavidyāśāstra: śabda, śilpakarmasthānam, cikitsā, hetu, adhyātma) (s) (5) ,s. of all selected meanings'; 6) based on kleśāvaranapariśuddhir bhūtata-thātādhyānadṛḍhamūlena (s) (6) ,supratīṣṭhitadṛḍhamūlas'; 7) based on jñeyāvaranapariśuddhi, having 4 kinds of āvaranapariśuddhi: a) viśeṣānuśaṃsāvaranasyaiśa pratipakṣaḥ⁴¹ (s) (7) jñānābhijñānamukhas.; b) asaṅgajñānāvaranasyaiśa pratipakṣaḥ (s) (8) dharmadhātukarmas.; c) gambhīrottarabuddhadharmalināvaranasyaiśa pratipakṣaḥ (s) (9) tathāgatānuśaṃsās.; d) apratīṣṭhitacaryāvaranasyaiśa pratipakṣaḥ (s) (10) vicitrārthakośasaṃsāranirvāpamukhas'. As to ,vicitrārthakośa': on account of the various kuśalamūlāni. Thus the mahājñānābhijñānamukhāni completing the principal 10 samādhis, are able to enter śata-sahasranayutabvasamādhimukhāni, because they purify this bhūmi.

I

As to ,surpassing the śr. and pr. bhūmis' there are 2 kinds: 1) yogācāropayajñānabalena; 2) mahākaruṇābalena. As to ,abhimukhaḥ': being able to enter dharmasrotas. As to ,prajñājñānavicāraṇabhūmiḥ':⁴² it is to be known as the jñānaprajñā (or: prajñājñānam) of the 8th stage, (where) the bva contemplates only śamathavipaśyanāmārgam.

J

As to ,apramāṇam kāyavāgmanaskarma nimittāpagatam':⁴³ sa-mahitatvena nimittāpagatam. These inn. śr. and pr. also have viśodhitam karma nimittāpagatam; anapramāṇam because they are not able to bless all living beings. Further etad apramāṇam (karma) surpasses the karma of the other inferior bhūmis. As to ,suviśodhita caryā':

¹ 益意; N 110: 意勝.

bhāvanopāyacaryāparipūraṇena. As to ,anutpattikadharmakṣāntyavabhāsitam': nimittabhīmukhatayā. As to ,the parable of the prince': showing the superiority of surpassing on this stage. As to ,svaviśaya-jñānāvasthitatvam': prayogacaryāparipūraṇena prayogaparyavasāna-manasikaravivāhāreṇa (s), Bs. just like a prince born in a royal family dt. svaviśayajñānacaryāvasthitatvāt sarvaśr. pr. kriyām atikrānto bhavati'.

K

"As to ,very deep': dūraṅgamaṇa. As to ,vivikta': tadāvaraṇa-nirodhaṇa. As to ,apracāra': tābhiḥ pariśeṣalokottaralaukikabhūmibhir apracāraṇīyam. As to ,kāyavagmanaskarma na' cottaram viśeṣacaryā-parimārgaṇābhīyogam avasrjati': though śr. and pr. are detached from tadnimittakarma, they are not like these (bvas). Because they (śr. and pr.) do not strive after higher practices, they are satisfied with getting little.

L

He practises the bhūtakoti¹-practice (corresponds to: bhūtakoti-vivāhāreṇa ca viharati) but does not realize nirodhasamāpattim, because he does not abandon (avasrjati) existence (bhāvam) (s), Va. said: Bs. the bvas, mvas from the 6th bhūmi onwards are able to enter the nirodhasamāpatti dt. but does not realize nirodhasamāpattim'.

M

"As to ,abhinirhāraviśeṣacaryāḥ' there are 8 kinds of prayogasa-pratīpakṣaparigrahaḥ: 1) abhinirhāraguṇacaryālokaṇuvṛttimukhaṁ (s) .The bva thus penetrates samādhijñānabalabhāvanām, originates mahopāyajñānabalam; therefore there is nirmāṇakāyasaṃsāramukhāśayanir-

¹ *yañ dag pañi mthañ la gnas pas kyañ gnas la|yañ dag pañi mthañ māon du yañ ni byed pa ni ño mtshar chejo*||According to the tib. translation we have: nirodha = bhūtakoti [= dharmadhātū (S. C. Das)]. J 1 p. 898 (jissai): Because bhūtatathātādharmaprakṛti (svabhāva) is every limiting extreme (際極) it is called bhūtakoti. Further, investigating (carrying) to the last extremity the real principle (reason) (實理) of bhūtatathātā, arriving in this ultimateness is called bhūtakoti (實際). Bhūtakotisvabhāvo 'prapañcaḥ.

vāṇam'; 2) pramukhaḥ (sc. the bva) (cf. J 2, p. 2607) parigrhṇāti pariśeṣasaṃskārān (s) ,Though parivāraparivṛtaḥ his mind is always far detached'; 3) prañidhānabhavaparigraha-prayoga (s) ,by means of prañidhānabalam he accepts birth in the three-world, but is not defiled by the world'; 4) kulatantraprayogo rāgakāmopakleśānuśayavivikto bhavati | rāgakāmasamudācāraṃ cādarśayanti (s) ,his mind is always extinguished, but by means of upāyabalam he is burning again (or: he comes back and is burning); though in that condition he is not baked'; 5) avatāraprayoga (s) ,he follows the buddha-knowledge; he turns round (vivartayati) the śr. and pr. stages'; 6) jivitopakaraṇa-prayoga-pānāhāraṇidrāsvapnādīmāra-vaṣayaiḥ (s) ,he penetrates buddha-vaṣaya-kośān, he shows māra-vaṣayān'; 7) cyutiprayogo jarāvyādhimāraṇam ādarśayati; on account of these 3 māra-vaṣayas (s) ,he surpasses the 4 māra-ways, he manifests māra-vaṣayagocaram'; 8) vivartana-prayoga having 3 kinds of vivartanam: a) dṛṣṭirāgavivartanam (s) ,he manifests the practices of the heretical ways, but his āśayaḥ does not abandon buddha-assistance'; b) vighna(bādha)-vivartanam (s) ,he penetrates all worldly actions but his mind always rests in lokot-taramārgadharmaḥ'; c) rāgavivartanam. Devanāgādīgurukāraccittapari-graho vivartayati teṣāṃ rāgacittāni (s) ,The devas, nāgas (&c.) surpassed by his vyahāraṃkāra-viṭhapanam dt. dharmaratimanasikāraṃ na vijahāti'.

N

⁴⁶ As to, preserving and guarding buddhasaddharmam (corresponds to: śāsanasaṃdhāraṇaḥ): because he succeeds in being a mahācāryaḥ in trisāhasramahāsāhasra-worlds, on account of the completion of the practice of expedients, because he is foremost (agrya) in maintaining the Law. Satvānugraheṇa, the explaining name of this bhūmi is to be known as ,dharmakṣāntiparivartanāvīrbhāvaḥ' (s) ,tasya bhūyasyā mātṛayā satvānugrahāya (gambhīra)dharmakṣāntir viśud-dhyati'. This bhūmi is called ,dūraṃgamā', because the culmination (niṣṭhā) of yogācārābhoga has been reached. As to, tadyathāpi nāma tad eva jātaraṇaṃ sarvaratnapratyupamā' (Mahavy. ed. Denison

Ross, p. 206): sarvabodhipakṣyadharmopāyacaryāḥ saṁdarśayati. On account of the completion of ābhoga on this stage is shown the ever more increasing splendour and purity of the kuśalamūlāni (s) ,tadyathāpi nāma tad eva jātarūpam dt. asaṁhāry(atar)āpi sarvaśr-pratyekabuddhail'. As to ,tadyathāpi nāma sūryābhā': like the preaching of the preceding bhūmīs, on account of the superiority of this stage (s) ,tadyathāpi nāma bho. sūryābhā dt. sarvasatva-kleśasnehan pariśoṣayanti'.

Additions.

Note 16: The Prajñāpāramitā-literature contains many valuable contributions to the bhūmi-doctrine, e. g. Śatasāhasrikā, 10th parivarta = TW. vol. 5, p. 303—309; Pañcaviṁśati, MS. Paris, Bibl. Nat. fonds set. n. 71, fol. 122—128 = TW. 7, p. 82—88 = TW. 8, p. 256—259; TW. 8, p. 196—199, p. 676—679, p. 27—29; TW. 6, p. 657—662.

Note 17: Note specially in this connection the comprehensive term 正智方便淨 (samyagjñānopāyaviśuddhi) for arciṣmati, sudurjayā and abhimukhi; 方便行滿足淨 for the 7th bhūmi; these terms occur in the 15th (bodhisattva) bhūmi of the Saptadaśabhūmiśāstra.

Note 18: yathābhāgimārgasamatayā = jokistu yosun u mür i tākši sača (samata) yi itāgān ūlātū (mongol translation; Paris, Bibl. Nat. fonds mongol n. 56, fol. 122b).

Note 19: paraṇirmitavaśavartī acc. to K. N. 1194; tibetan and mongol have only vaśavartī.

Note 20. Mongol: tātgār ānā oron dur orošīju kijayalal ūgāi amitan ādlāyū | sayibar otoqsat (sugatānām) un éarlašī ūgāi ācū (tshad med las) mādkūi (kalpa = mkhyen) täyin būgāt šinjilāyū |

Note 21: ḥdaḥ dkaḥ phyin dkaḥ ye šes mañ poḥi las kyis ḥgrub | šiñ gñis bar mtshams ji ltar yos su brgal dkaḥ bshin | . Mongol: dabaquya bārgā otquya bārgā olan bālgā bilik (bahujñāna) un ūlās i būtūgūgūlūksān qoyar oron i jabsar i yambar uyuyata gātūlgākūyā bārgā mātū. C₂N: kṣetrānadvi yatha vo'dhyoddharatīḥ || The gāthās have everywhere yatha and tatha in stead of yathā and tathā.

Note 22: cf. *vaśipratyekabuddhānam*, M vol. 1, p. 87, l. 14.

Note 23: *dehi rnam par gyen baḥi gñen po rnam par bshag pa* (*vyavasthānam*). Tibetan commentary-quotations are taken from *Bibl. Nat. (Paris) tib. n. 229, fol. 130—335*.

Note 24: *tshad med paḥi rnam pa bsgom pa*.

Note 25: *mñon par ḥdu byed pa med paḥi lam la sbyor ba*.

Note 26: *zuñ du ḥbrel baḥi lam ḥthob pa rnam par bshag pa*.

Note 27: *gñis eig char dañ rgyun chags su ḥbyuñ ba*.

Note 28: *mos pa rnam par dag paḥi khyad par*.

Note 29: *sa sña phyi las khyad par rnam par bshag pa*: how the 7th bhūmi is to be distinguished from the preceding and following stages.

Note 30: *mañ ba ñid kyis tshad med par ma zad kyis mthus kyañ tshad med par rig par byaḥo shes bye brag tu phye ba*.

Note 31: *rgyu ba thob paḥi gnas paḥi khyad par*.

Beginning section A. Note 32: *de la mñon par ḥdu byed pa med pa la mñon par dgaḥ baḥi gñen po* (*anabhisamskārābhinandanaprati-pakṣa*) *ni thabs dañ śes rab kyis yañ dag par bskyed paḥi lam gshan rtsom paḥi khyad par* (*mārgāntarārambhaviśeṣāḥ*) *bcu po dag ste | gañ gi phyr | (s) dōwn to 'akramati' | byañ chub sems dpaḥi de ni chags pa med paḥi (asaṅga) ye śes la mñon par phyogs paḥi (abhimukha) śes rab kyis pha rol tu phyin pa la gnas pa* (*prajñāpāramitāvihāra*) *mñon du gyur (abhimukhībhāvāt) pas mñon par ḥdu byed pa med pa ñid (anabhisamskāra) la sems dgaḥ ba yin gyi mñon par mtho baḥi (abhyudaya) mñon par ḥdu byed pa (abhisamskāra) la ni ma yin te | (cf. Poussin, 12 Causes, p. 120 = 6th bhūmi section O: evam asya . . . pratyavekṣamāṇasya . . . asaṅgajñānābhimukho nāma prajñāpāramitāvihāra amukhībhavati) | de la mñon par dgaḥ baḥi gñen por de dag rnam par bshag go | thabs dañ śes rab kyis ye śes (upāyaprajñāñānam) ni chos la bdag med paḥi ye śes (dharmanairātmyajñānam) sems can la lta ba (satvadrṣṭi) dañ bcas paḥo | lam gshan rtsom paḥi khyad par (mārgāntarārambhaviśeṣāḥ) ni gñen pos yoñs su zin pa (pratipakṣa-parigrhītā) mñon par mtho baḥi lam mo | de ni ḥjig rten las ḥdas paḥi gshan dañ ḥjig rten paḥi mñon par mtho baḥi lam las gshan du*

gyur paḥo || yon tan(guṇa)rnam pa bshis khyad par du ḥphags pa ste ||

1) ji ltar ḥdod pa dañ (yatheṣṭa) ji srid ḥdod paḥi bar du (yāvad-iṣṭa) loñs spyod (bhoga: Mahāvī. ed. Sakaki, 245—1099) dañ lus kyī khyad par (superiority) thob paḥi rgyu bsod nams sogs pas (puṇyasambhāreṇa) loñs spyod dañ lus kyī khyad par gyī rgyu ṇid (因事) ni gañ gi phyir | (s) A 1.

2) de ltar khyad par thob pa tshad med pa bsgoms pas sems can rnams la log par mi sgrub paḥi phyir | ñes pa spyod pa (doṣa-caryā) las kun tu bsrūñ (saprakṣaṇa) baḥi rgyu ṇid ni gañ gi phyir | (s) A 2.

3) bsod nams kyī rañ bshin gyī chos kyī tshogs mñon par ḥdu byed pa (puṇyadharmocchrayābhisamskāra) pha rol tu phyin pa rnams legs par byed pas | deḥi khyad par ḥthob paḥi rgyu ḥphel baḥi phyir (tadviśeṣaprāptihetuvardhanena) | dge baḥi rtsa ba kun tu bsrūñs paḥi (kuśalamūlasamprakṣaṇa)rgyu ṇid ni gañ gi phyir | (s) A 3.

4) sems can la phan ḥdogs paḥi rgyu ṇid ni sems can la phan ḥdogs pa de yañ bdun nas rig par bya ste |.

a) gtso bo (pramukha) dañ inthun par byed pas gtso bos sems can gshan ḥdul baḥi phyir (parasattvavinayena) bsams bshin du srid par skye bar yoñs su ḥdsin pa (parigraha) ni gañ gi phyir | (s) A 4.

b) kun nas dkris pa dañ bag la ñal (anuśaya) ḥgags pas śin tu shi shiñ ñe bar shi bas (atyantaśamopāśamena) ṇon moñs pa (kleśa) rab tu shi bar bya baḥi phyir gñen po ston pa ni gañ gi phyir | (s) A 5.

c) sa lūa pa las gnod pa rnam pa bshi bstan pa gañ yin paḥi gnod pa shi bar byed pa (śamanam) ni gañ gi phyir | (s) A 6.

d) chos mñan paḥi phyir (dharmaśravaṇena) ḥkhor gyī dkyil ḥkhor rnams (parśanmaṇḍalāni) su ḥdu bar byed pa ni gañ gi phyir | (s) A 7.

e) bita ba dañ mñan pa dañ bsñen bkur bya ba (paryupāśanam) dañ meḥod par shyor ba rnams kyī bsod nams ḥphel bar byed pa ni gañ gi phyir | (s) A 8.

f) chos kyī ḥkhor lo bskor ba ni gañ gi phyir | (s) A 9.

g) dris pa luñ ston pa ni gañ gi phyir | (s) A 10.

De dag ni lam gshan rtsom pañi khyad par beu po gñen po
yoñs su ḥdsin pa (daśamārgāntarārambhaviśeṣasapratipakṣaparigra-
hāḥ) dañ beas pa yin no | de dag gñen po yoñs su ḥdsin pa ni ston
pa ñid la sogs pa śin tu bsgoms pa (śūnyatādisubhāvitāḥ) dañ bdag
med pañi chos la ḥjug pa la sogs pas ci rigs par śes par byaḥo |
ḥdi dag snañ bar gyur pas sa ḥdi la gnas pa yin te | gañ gi phyir | (s).

(section B) Note 33: *gañ gis shes bya ba la chos tha dad pa ñid*
dañ ye śes tshad med pa mñon par rtogs pa (apramāṇajñānābhisam-
bodhi) ni gañ gi phyir | (s) B 3 | bskal pa ḥgrauñs pa (kalpasamkhyā)
dañ dus gsum tshad med par rtogs pas (tryadhvāpramāṇānubodhena)
ni gañ gi phyir | (s) B 4 | *ji lta bu* shes bya ba ni rnam pa gsum ste |
lha tha dad pa (devanānātra) la mos pa rnams (adhimuktayaḥ) la lus
dañ sems (kāyacitta) ḥdra bar ḥjug pas | de dag la mos pa bzlog pa ni
gañ gi phyir | (s) B 5 | *ñion gyis bsam pa las byuñ bañi dbañ po* (pūr-
vāśayendriyāṇi) rtul po (mr̥ḍu) dañ ḥbriñ (madhyama) dañ rnon po
(tīkṣṇa) rnams la ci rigs par chos ston pa (dharmadeśanam) ni gañ gi
phyir | (s) B 6 | *sams can rnams kyī spyod pa ji lta bu* bshin du
gñen poñi gdams dag rjes su ston pa (pratipakṣopadeśānuśāsanam)
ni gañ gi phyir | (s) B 7 | *gañ du* shes bya ba ni theg pa gsum la ste | .

Beginning section C. Note 34: de la no bo ñid dañ bye brag
la rnam par rtog pa med pas (svabhāvaviśeṣāvikalpatayā) lhun gyis
grub pa ñid (anābhogaṭā) de | rtog pa med pa dañ rnam par rtog pa
med pa (akalpāvikalpa) shes bya bañi tshig ḥog ma gñis kyis ston
to | (s) from 'sa evaṃ supratyavekṣita-' down to 'avicālyayogena' shes
bya ba ni deñi rnam par gyur bañi gñen po yin pañi phyir ro || .

Beginning section D. Note 35: de la skad cig geig la shi gnas
(śamatha) dañ ḥlag mthoñ (vipaśyanā) gi lam mñon sum du byed pas
gñis cig car ḥbyuñ bar rig par byaḥo | spyod pañi lam thams cad du
(sarveryāpathe) de dañ ḥdan pas rgyun chags su ḥbyuñ ba ste | gañ
gi phyir | (s) down to 'svapnāntaragato'pi' | sgrib pa med pas (anā-
varaṇatayā) mos pa rnam par dag pañi khyad par (adhimuktiviśud-
dhiviśeṣa) ni gañ gi phyir | sgrib pa med pas (apagatanivaranaḥ)
spyod lam thams cad la gnas shiñ ḥdu śes yid la bya ba rnam pa de

lta bu dag dañ mi lbral ba yin no (avirahito bhavati) shes gsuñs paño |
 de la ye šes tšhad meḍ pa (apramāṇajñāna) de dag la bkra bar byed
 pañi phyir (citrīkaraṇena; cf. M, vol. 1, p. 444) ḥdu šes so (samjñā) |
 mñon du ḥdun par byed pañi phyir yid la byed par (manasikāra) rig
 par byaño || sems can re re la pha rol tu phyin pa beu yañ dag par
 sgrub pañi don chen po (sarvasattvadaśapāramitāsamudāgamamahārtha)
 byed pa ste | gañ gi phyir | (s) down to ,jñānapāramitā' | de la thabs la
 mkhas pañi pha rol tu phyin pa (upāyakaṣṭhāpāramitā) ni ye šes
 kyi tšhad meḍ par mñon par sgrub pa ste | yoñs su bsño bañi khyad
 par gyis (paripāmanaviśeṣeṇa) ye šes gañ gis sbyin pa la sogs pa
 tšhad meḍ pa mñon par sgrub bo (dānādyapramāṇam abhinirharati) ||
smoñ lam gyi pha rol tu phyin pa ni ye šes kyis goñ nas goñ du
 mñon par sgrub pa ste | skye bañi khyad par yoñs su ḥdsin pas
 (jātivīśeṣaparigraheṇa) ye šes gañ gis sbyin pa la sogs pa goñ nas
 goñ du mñon par sgrub bo (dānādyuttarottaram abhinirharati) || *stobs*
 kyi pha rol tu phyin pa ni phas kyi rgol ba dañ bdud kyi tshogs
 thams cad kyis (sarvaparavādīmārasamghena) lam gyi rgyun (mār-
 gasantāna) mi chad pa ste (acchinna) | lam gañ gis sbyin pa la sogs
 pañi mi mthun pañi phyogs (dānādipratikulāpakṣa) pham par byed
 paño || *ye šes* kyi pha rol tu phyin pa ni chos thams cad la ji lta ba
 bshin du ñes par rtog pa ste (yathāvatsarvadharmanītirāṇam) | sems
 can yoñs su smin par bya bañi phyir (sattvapariṇāmanārthāya) ye šes
 gañ gis sbyin pa la sogs pañi rab tu dbye ba rnam pa thams cad
 šes paño (dānādipravacayākārān sarvān jānāti) || .

Note 36: gañ la gnas nas gañ shig bsgoms te | sgo gañ gis
 rnam par dag par ḥgyur ba ste gañ gi phyir | (s).

Beginning section E. Note 37: sa ḥog ma dañ goñ ma bas khyad
 shugs pa dañ dmañ ba gñis kyis sa bdun pañi khyad par rnam par
 gshag par rig par byaño | khyad shugs pa ji lta bu she na | sbyor ba
 las byuñ bañi spyod pa yoñs su rdsogs pañi phyir te (prāyogikacaryā-
 paripūrāṇeṇa) | de ñid kyi phyir ye šes dañ mñon par šes pañi spyod
 pa guon te (jñānābhijñācaryākramaṇam) | gañ gi phyir | (s) down to
 ,api tu khalu punar' | de la mñon par šes pa ni lñaño | ye šes ni ji
 skad du bstan par rig par byaño | ji ltar na sa ḥdi la sbyor ba las

byuñ bañi spyod pa yoñs su rdsogs pa (prāyogikacaryāparipūranam) yin she na | de ma yin pañi hñig rten las ḥdas pa (lokottara) dañ hñig rten pañi lam (laukikacaryā) las khyad par du ḥphags pañi lam (viśiṣṭamārga) mñon par sgrub pañi phyir ro | de ñid kyi phyir ḥdi la sañs rgyas kyi chos thams cad yañ dag par bskyed pas (sarva-buddhadharmasamutthāpanatayā) byañ chub kyi yan lag rnams (bodhyañgāni) yoñs su rdsogs par byed de | gañ gi phyir | (s).

Beginning section F. Note 38: de ltar sa ḥog ma las khyad shugs pas sñā phyi las khyad par rnam par bshag par rig par byaḥo | sa ḥog (read with N 1194: goñ) ma las dmañ ba ji lta bu she na | ye śes mñon par sgrub pa la sbyor bañi yan lag rnams (jñānābhinirhāraprayogañgāni) ḥbad pa dañ bcas pas (saprayatnatañ) yoñs su rdsogs par byed pa ste (paripūrayati) | gañ gi phyir | (s) dt. 'mahāprañidhānopāyaprajñābhijñābalādhanañ' | byañ chub sems dpañ rnam par ḥgrol bañi zla bas smras pa | kye rgyal bañi sras ci byañ chub sems dpañi sa bdun pa la byañ chub sems dpañi spyod pa ñon moñs pañi spyod pas kun nas ñon moñs par śes par bya ba yin nam | byañ chub sems dpañ rdo rjeñi sñiñ pos smras pa | kye rgyal bañi sras byañ chub sems dpañi sa dañ po kho na nas gzuñ ste byañ chub sems dpañi spyod pa thams cad ji ltar ḥtsham pañi lam dañ mthun pa ñid du byañ chub tu yoñs su bsños pañi dbañ gis [sūtra: byañ chub yoñs su bsños pañi dbañ gis ñon moñs pañi rñog pa dañ bral bar (bodhipariñāmanādhīpatyena kleśa-kalmaṣāpagatā) gañ ḥos pañi tshul gyis lam mñam pa ñid kyiś (yathābhāgimārgasamatayā) yid ches par bya ste (pratyetavyā)] ñon moñs pañi skyon dañ bral bar śes par bya ste | de tsam gyis (tāvat) sa bdun po rnams 'la ñon moñs pañi spyod pa las śin tu ḥdas (saptasubhūmiṣu kleśacaryā samatikrāntā) śes ni mi byaḥo shes bya ba ni de ltar sa ḥdi ni kun nas ñon moñs pa dañ rnam par byañ ba (samkṣiṣṭaviśuddhā) shes bya ste | ñon moñs pa spyod pañi phyir ni ma yin no || ji ltar ḥtsham pañi lam dañ mthun pa ñid ces bya ba ni sa de dañ de na ji ltar ḥtsham pañi lam la bltos pañi phyir ro | ḥkhor los sgyur bañi (cakravartī) dpes ni tshañs pañi hñig rten du skyes pas (brahmaloka upaṇṇa) ḥkhor los sgyur ba miñi lus

las ḥdas pa (manuṣyāśrayaṃ hitvā) ltar | sa brgyad pa la (aṣṭamyāṃ bhūmau) rnam par smin pa las byuñ baḥi lam ḥthob paḥi phyir (vipākamārgaprapṭyā) kun nas ñon moñs paḥi ñes pa las śin tu ḥdas pa ñid (saṃkleśadoṣasamatikrānta) du yoñs su ston te gañ gi phyir | (s) dt. 'vaktavyaḥ' | sa ḥdi ni rnam par smin pa la mi gnas paḥi phyir dañ lam mñon par ḥdu byed dañ beas pas (samārgābhi-saṃskārataḥ) bsam pa yoñs su ma rdsogs paḥi phyir (aparipūrṇā-bhiprāyatvāt) ñon moñs pa med pa (niṣkleśa) šhes mi byaḥo | de las bzlog paḥi phyir goñ ma rnams la ni brjod de | gañ gi phyir | (s).

Note 39: 4) bsam gtan la sogs pa mñon sum du byed paḥi khyad par gyis (dhyānādyabhimukhikarāṇaviśeṣeṇa) nus paḥi khyad par ḥthob pa (balaviśeṣaprapṭi) ni gañ gi phyir | (s) | de la bsam gtan rnams ni sems can yoñs su smin par bya baḥi phyir dañ shi baḥi bde ba la gnas par bya baḥi phyir | tiñ űe ḥdsin dañ sñoms par ḥjug pa rnams kyis mñon par šes pa dañ rnam par thar pa (abhiññāvimokṣā) mñon par bsgrub paḥi gnas yin te | ḥgog pa (nirodha) dañ sñoms par ḥjug pa (samāpatti) dañ go rim bshin no (如是次第) |.

Beginning section H. Note 40: tiñ űe ḥdsin rnam pa beus yoñs su ston te | de yañ rnam par mi rtog pa dañ rnam par rtog paḥi don las brtsams pa (vikalparthārabdha) ni gañ gi phyir | (s) (1) (2) | tshig geig la don gyi khyad par du mar ḥbyed pa (ekapadārthavi-śeṣānekabheda) ni gañ gi phyir | (s) (3) | don geig rnam grañs du mar ston pa (ekārthaparyāyānekadeśanā) ni gañ gi phyir | (s) (4) |.

Note 41: a) yon tan khyad par can la sgrib pa deḥi gñen por | (s) (7) | chags pa med paḥi ye šes la sgrib pa deḥi gñen por | (s) (8) | sañs rgyas kyi chos zab ciñ rgya che ba la shum paḥi sgrib pa (līnāvaraṇam) deḥi gñen por | (s) (9) | mi gnas paḥi lam la sgrib pa (apratīṣṭhitamārgāvaraṇam) ni gañ gi phyir | (s) (10) |.

Note 42: šes rab dañ ye šes kyis rnam par dpyad paḥi sa shes bya ba ni brgyad paḥo | mñon du gyur pa (abhimukha) yin no shes bya ba ni űe bar gyur paḥo | der ni shi gnas dañ lhag mthoñ gi lam (śamathavipaśyanānārga) grub pa yin te | rnam par dpyad pa (vicāraṇam) ḥbaḥ shig tu zad do |.

Note 43: de la mñam par bshag pa ñid kyis (samāhitatrena) mtshan ma dañ bral baḥo | ñan thos dañ rañ sañs rgyas rnams kyī las mtshan ma bral bar (śr. pr. karma nimittāpagatam api) ḥbyuñ du zin kyañ sems can thams cad kyī don (sarvasattvārtha) bya baḥi bya ba med pas tshad med pa ma yin no | deḥi ḥog tu tshad med pa de byañ chub sems dpahi sa gshan las khyad par du ḥphags par bstan paḥi phyir | sbyor baḥi spyod pa yoñs su rdsogs pas (prayogacaryāparipūraṇena) śin tu yoñs su sbyañs pa ñid (supariśodhitam) dañ mi skye baḥi chos la bzod pas snañ bar gyur pa ñid (anutpattikadharmakṣāntyavabhāsitam) gsuñs so | rgyal poḥi buḥi (rājaputrasya dr̥ṣṭāntena) dpes ni sa ḥdi yañ dag par ḥdas paḥi khyad par ston te | sbyor baḥi spyod pa yoñs su rdsogs pas (prayogacaryāparipūraṇena) sbyor baḥi mthar thug paḥi yid la byed pa la gnas paḥi phyir (prayogaparyavasānamanasikāra-vihāreṇa) rañ gi yul śes pa la gnas pa yin te (svaviśayaññāne 'va-tiṣṭhatī) | gañ gi phyir | (s).

Beginning section K. Note 44: de la riñ du soñ baḥi phyir zab paḥo | deḥi mi mthun paḥi phyogs kyī sgrib pa spañs paḥi phyir dben paḥo (vivikta) | de ma yin paḥi ḥjig rten las ḥdas pa dañ ḥjig rten paḥi sa la mi rgyu baḥi phyir rgyu ba med paḥo (apracāra) | ñan thos dañ rañ sañs rgyas rnams kyī las (śr. pr. karma) deḥi mtshan ma dañ bral yañ de lta bu yañ ma yin la | goñ du yoñs su mi tshol bas (uttarāparimārgaṇena) de tsam la gnas par yañ zad do |.

Beginning section M. Note 45: sbyor ba gñen po yoñs su ḥdsin pa (prayogasapratipakṣaparigraha) dañ bcas pa rnam pa brgyad kyis rgyu ba thob paḥi gnas paḥi khyad par (samudā-cāraprāptivihāra-viśeṣa) ston te | sbyor ba rnam pa brgyad la de ḥkhor baḥi sgo (saṃsāramukha) yin pas bsod nams mñon par ḥdu byed paḥi sbyor ba (puṇyābhisamskāraprayoga) ni gañ gi phyir | (s) (1) | phuñ po yoñs su ḥdsin paḥi sbyor ba (skandhaparigraha-prayoga) ni gañ gi phyir | (s) (2) | bsams bshin du srid pa yoñs su ḥdsin paḥi sbyor ba (bhavaparigrahaprayoga) ni gañ gi phyir | (s) (3) | ḥdod pa la ḥdod chags kyis kun nas dkris pa dañ bag la ñal spañs

la (kāmarāgaparyavasthānānuśayāḥ prahīṇāḥ) | ḥkhrig pa brten pa
 yañ ston pas (maithunāśrayadarśanena) rigs kyi rgyud la sbyor ba
 (kulatantraprayoga) ni gañ gi phyir | (s) (4) | ḥjug par byed paḥi
 sbyor ba ni gañ gi phyir | sañs rgyas kyi ye śes la yañ youṣ su
 ḥjug la | ñan thos dañ rañ sañs rgyas kyi sa dag kyañ ḥgrub pa
 yin shes gsuñs paḥo || zas (āhāra) dañ ñal ba (nidrā) ni bdud kyi
 yul (māraṇīya) yin paḥi phyir | rton pa la sbyor ba (upastambha-
 prayoga) ni gañ gi phyir | (s) (6) | bdud kyi yul na ba dañ rga ba
 dañ ḥchi ba (māraṇīyavyādhijarāmarāṇam) ḥdi gsum ston pas
 ḥchi ḥphoḥi sbyor ba (cyutiprayoga) ni gañ gi phyir | (s) (7) | rnam
 par zlog paḥi sbyor ba (vivartanaprayoga) ni rnam pa gsum ste |
 lta ba ñan pa (kudrṣṭi) la chags pa las rnam par zlog pa ni gañ
 gi phyir | (s) (8) | gnod pa las rnam par zlog pa (bādhavivartanam) ni
 gañ gi phyir | (s) (9) | lha la sogs pa dag pas kyañ ḥlag paḥi lus youṣ
 su ḥdsin pa (devādyatirekaparigraha) las de dag gi chags pa rnam
 par zlog pas chags pa rnam par bzlog pa ni gañ gi phyir | (s) (10).

Beginning section N. Note 46: bstan pa ḥdsin par yañ ḥgyur
 ro (śāsanasamdhāraṇaś ca bhavati) shes bya ba ni sbyor baḥi spyod
 pa youṣ su rdsogs paḥi phyir (prayogacaryāparipūraṇena) | sloh
 dpon (ācārya) du grags pas de ḥdsin paḥi mchog yin paḥi phyir
 ro | sa ḥdi ni sems can la phan ḥdogs pa (sattvānugraha) dañ chos
 kyi bzod pas rab tu phyed bar rig par bya ste (dharmakṣāntiprabhā-
 vanā veditavyā) | gañ gi phyir | (s) | sa ḥdi ni sbyor baḥi mthar
 phyin par ḥgro bas (prayoganiṣṭhāgatā) riñ du soñ ba (dūramgamā)
 shes byaḥo | gser gyi sa le sbram rin po che thams cad kyis spras
 paḥi dpes (jātarūpasarvaratnapratyupatdrṣṭānta) ni byañ chub kyi
 phyogs pa la sogs pa sbyor baḥi lam thams cad youṣ su rdsogs
 pas (bodhipakṣādisarvaprāyogamārgaparipūraṇena) sa ḥdiḥi dge baḥi
 rtsa ba rnams śin tu ḥod gsal bar (prabhāśvaratarāṇi) youṣ su ston
 te | gañ gi phyir | (s).

Note 47: Japanese reading (Kokuyakudaizōkyō, śāstradivision,
 vol. 13, p. 291): There is no defiled practice on account of practising
 the way of equality according to capacity (nyobun ni).

Beobachtungen über die aussprache des malayischen im Sultanat Perak.

Von

K. Wulff, Kopenhagen.

1. Auf der heimreise von China am anfang dieses jahres bot sich mir gelegenheit zu einem kürzeren aufenthalt in den malayen-staaten, der ursprünglich nur auf etwa fünf wochen bemessen war, sich aber infolge un erwarteter umstände allmählich auf 13 wochen verlängert hat, von denen ich 11 wochen in Kuala Kangsar am mittleren lauf des Perakflusses verbrachte. Dieser ort, die residenz des sultans von Perak, ist nicht die hauptstadt, wohl aber der mittelpunkt des malayischen lebens in diesem staat und bietet für einen kürzeren aufenthalt besonders günstige gelegenheit, bei den malayen ein und aus zu gehen und täglich unverfälschtes malayentum vor augen zu haben. Die sprache der gegend ist ein malayischer dialekt, ein standard-malayisches gibt es ja überhaupt nicht; früher wenigstens betrachteten die malayen selbst die aussprache von Johor als die beste und schönste; die verhältnisse dort haben sich aber, angeblich auch was die sprache betrifft, in den letzten jahrzehnten durch die starke einwanderung, nicht so sehr von europäern als von indiern, chinesen und javanesen, und die entsprechende zurückdrängung des malayischen elements ziemlich geändert. In Kuala Kangsar und umgegend sind die malayen weitaus in der mehrzahl, und sie sind sich ihres malayentums bewußt, halten selbstbewußt daran fest; die malayenkampungs liegen hier in unmittelbarer nähe des städtchens, wo auch ein nichtengländer und privater reisender für kürzere zeit ein unterkommen findet.

2. Die nachstehenden bemerkungen sind die ergebnisse meiner beobachtungen über die aussprache des malayischen an diesem Orte. Für eine eingehendere, durchaus wissenschaftliche phonetische beschreibung des lautbestandes und was sonst zur phonetik einer sprache gehört, reichte weder meine phonetische schulung noch die zur verfügung stehende zeit aus; letztere um so weniger als ich bisher das malayische nur aus büchern kannte und deshalb geraume zeit darüber verging, bis ich mit diesem fremden dialekt so weit vertraut wurde, daß ich meinen beobachtungen und analysen recht trauen konnte. Das material, auf dem sie baut, ist beschränkt, die hauptmasse bieten die von C. C. Brown in den Papers on Malay Subjects, Second Series, 1921, unter dem titel Perak Malay herausgegebenen gespräche im Perakdialekt, die ich mit dem munshi mehrmals gründlich durcharbeitete, suppliert mit dem, was ich sonst beobachten konnte. Eine einseitigkeit ist auch dadurch bedingt, daß eine eingehende und systematische durchprüfung des stoffes nur mit einem einzigen malayen vorgenommen werden konnte, dem munshi Che' Muhammad Edaham aus Kota Lama Kiri, einem kampung, der sich an Kuala Kangsar unmittelbar anschließt; im übrigen war ich auf gelegentliche beobachtung im gespräch mit anderen malayen angewiesen, und erst wenn man ohne angespanntes lauschen folgen kann, läßt sich aus dieser quelle ausgiebig schöpfen.

3. Was meine hauptquelle angeht, so hat Muhammad Edaham, der einzige munshi am orte, vieljährige übung im unterrichten von ausländern, d. h. in diesem falle natürlich engländern; dies bietet sowohl vorteile als nachteile: vorteile insofern, als er geübt ist, die sprache zu beobachten und abweichungen von der norm anzuhalten, nachteile insofern, als die gefahr vorhanden ist, daß er seine sprache dem schüler anbequemt, wozu er auch in gewissen beziehungen neigt. Und da nicht nur sein heimatdialekt ihm vertraut ist, so war immer scharf darauf zu achten, daß er sich an diesen halte, was nicht immer leicht war; bei der durchprüfung des wortmaterials zeigte er sich vielfach vom schriftbild beeinflußt — ebenso wie beim lesen literarischer texte — und mußte erst zur natürlichen aussprache

hintübergeleitet werden. Die letzten wochen meines aufenthaltes in Kuala Kangsar fielen in den Ramadan, den fastenmonat, der auf den malayen in hohem maße abspannend wirkt, und in diesen wochen war auch mein munshi bei aller trefflichkeit nicht auf der höhe seiner leistungen. Phonetisch geschult ist er natürlich gar nicht, und das dehnen und isolieren der laute brachte er bis zuletzt nur in sehr beschränktem maße fertig, desgleichen das demonstrieren der zungenstellungen. Nur wirkliche vertrautheit mit einer sprache und vieljährige übung gibt sicherheit in der analyse der lautbildung; das nachsprechen von wort und laut so, daß der lehrer es als richtig anerkennt, genügt nicht, denn akustisch wesentlich gleichwertige ergebnisse lassen sich ja oft mit verschiedenen mitteln erzielen. Ganz besonders gilt dies von den vokalen, bei denen die schwierigen spannungsverhältnisse (ob narrow oder wide) so sehr in betracht kommen.

4. Trotz der durch die genannten umstände bedingten unsicherheit glaube ich, daß diese kleine untersuchung, da über die aussprache des malayischen bisher so erstaunlich wenig genaueres bekannt geworden ist, vorläufig als beitrage zur malayischen phonetik ihren wert haben wird; sie gibt nur grundzüge, bei genauerem studium würde sich vieles hinzufügen und vielleicht manches verbessern lassen, im großen und ganzen hoffe ich aber, das grundlegende einigermaßen richtig erfaßt zu haben. Das arabische element des wortschatzes, das, soweit es nicht völlig malayisiert ist, ja vorwiegend literarischen charakter hat, ist konsequent ausgeschieden; der gebildete malaye verwendet es auch im gespräch und bestrebt sich dabei, es auch mit arabischer aussprache zu geben. Für dieses gelten ganz andere laute und betonungsregeln, auf die ich nicht genauer habe eingehen können; übrigens wird man für diesen teil des wortschatzes wahrscheinlich relative einheitlichkeit innerhalb des ganzen malayischen sprachgebietes finden.

5. Was die in dieser untersuchung angewendete schreibung der malayischen wörter angeht, so behalte ich die bei den engländern übliche transkription bei, die der holländischen vorzuziehen ist; ab-

weichend davon gebrauche ich für den palatalen nasal ɲ (engl. *ny*, holl. *ny*), für den velaren ŋ (engl. und holl. *ng*), und der kehlkopfverschluß ist durch das arabische hamzah - ausgedrückt. In beiden systemen bezeichnet bekanntlich ə (nicht sehr glücklich gewählt, aber seit langem eingewurzelt) den kurzen reduzierten vokal, den sogenannten murmelvokal. Die wörter werden also durchweg in ihrer literarischen form gegeben, nicht in einer mehr phonetischen schreibung, die die dialektische aussprache genauer wiedergäbe — im allgemeinen ergibt sich diese von selbst aus der nachstehenden lautbeschreibung —, und nur wo es gelegentlich notwendig ist sie genauer anzugeben, sind noch andere zeichen verwendet: ɑ bezeichnet dann den aus auslautendem *a* entstandenen mittlungenvokal in seiner nichtlabialisierten und labialisierten spielart (s. § 29), ɔ einen anderen, hinteren und gerundeten mittlungenvokal (§ 41), die übrigen zeichen sind auch sonst üblich: ɪ und ɔ für weit offene e- und o-laute, ein untergesetztes häkchen für die mittlere öffnung, ein untergesetzter punkt für geschlossene, ein wagrechter strich für gedehnte vokale, ' über dem vokal für stärkst betonte silben, ` für die mittlere druckstärke. Sehr schwach artikulierte laute können durch kleine schrift und erhöhung über die zeile ausgedrückt werden.

6. Das malayische von Perak weist sehr ausgeprägte dialekt-eigentümlichkeiten auf, die es von der sprache anderer gegenden scharf abheben; von der sprache der malayischen literatur ist die umgangssprache dieses staates sehr verschieden. Von engländern habe ich mir erzählen lassen, daß sie, obwohl des malayischen mächtig, als sie zuerst nach Perak kamen, kaum ein wort verstanden, und auch malayen von hier sagen, daß sie manche dialekte nicht immer mit leichtigkeit verstehen; einer meiner malayischen freunde, der eine reise nach Nordsumatra gemacht hat, verstand die dortigen malayen zunächst nur mit schwierigkeit und nur bei langsamem sprechen.

Der Perakdialekt ist in sich auch nicht einheitlich, jede gegend hat ihre eigentümlichkeiten in wortschatz und aussprache; die malayen

von Kuala Kangsar und Kota Lama Kiri am rechten¹ ufer des Perakflusses geben an, daß schon der kampung Sayong gegenüber am linken ufer abweichungen aufweist (die freilich sehr geringfügig sind), und doch herrscht hier beständiger und reger verkehr über den fluß, weil Kuala Kangsar der marktflecken auch für Sayong ist. Diese dialektverschiedenheiten innerhalb der sprache von Perak zu studieren hatte ich keine gelegenheit, die nachstehenden beobachtungen betreffen ausschließlich den dialekt von Kuala Kangsar und den des daran angrenzenden kampung Kota Lama Kiri, dem mein munshi angehört und in dem auch die mehrzahl der malayen, die ich kennenlernte, wohnen.

7. Was das Perakmalayische von anderen dialekten unterscheidet, ist sowohl der wortschatz, der ein gewimmel von speziellen Perakausdrücken aufweist — das malayisch-holländische wörterbuch versagt hier auf schritt und tritt —, der grammatische bau und die aussprache.² Was die grammatischen formen betrifft, so hebt er sich von der literatursprache besonders dadurch ab, daß der gebrauch der präfixe und suffixe weit beschränkter ist als in dieser; auch im umgang zwischen malayen, nicht nur gegenüber dem europäer, werden in weit größerer ausdehnung nackte stämme verwendet. Das präfix *məng-* verliert sehr oft sein *mə-*, so daß nur sein schlußnasal bleibt, der ja z. t. — und hier in noch größerem umfang als anderswo, indem auch stimmhafte verschlußlaute darnach schwinden — mit dem folgenden anlautskonsonanten des stammes verschmilzt;

¹ Was wir das linke ufer des flusses nennen, ist für den malayen das rechte; er rechnet von der mündung aus, ganz natürlich, da er ja, von der küste kommend, allmählich am fluß entlang ins land eindrang.

² Sehr häufig hört man von malayen, die immer hier gewohnt haben, ausspracheformen, die nicht die dieser gegend eigentümlichen sind; so z. b. daß wörter auf *s* ausgehen, obgleich dieser wortauslaut in ein *h* übergegangen ist, daß auslautendes *l* hinter *o* und *u* bleibt, daß der wortausgang *-ər* nicht, wie gewöhnlich, *-id*, sondern *-ər* gesprochen wird (mit einem langen *e*-laut nach § 30 c). Inwieweit malayen unter sich solche formen anwenden, konnte ich nicht feststellen, wahrscheinlich beruhen sie aber eher darauf, daß der malaye in anwesenheit eines ausländers mehr oder weniger unwillkürlich die reinen dialektformen zugunsten der mehr allgemeinen und schriftsprachlichen aufzugeben geneigt ist.

man sagt also neben *mēñchari* auch (und wohl häufiger) *ñchari*, neben *mēnehok* öfter *nehok* (von *teñok*), neben *mēniañ* *niañ* (von *diañ*). Soweit stimmloser anlaut vorliegt, ist dies ja ganz dasselbe, was man besonders in der javanischen gruppe der indonesischen sprachen antrifft. Das suffix *-i* scheint in diesem dialekt ganz oder doch fast verloren zu sein, *-kan* dagegen ist im gebrauch, aber nicht in solchem umfang wie in der schriftsprache. Eine eigentümlichkeit dieses dialektes ist ferner, daß die iteration konsonantisch anlautender wörter in großer ausdehnung durch reduplikation mit dem vokal *ɛ* ersetzt ist: man sagt *rērumbu* für *rumbu-2*, *mēmmain* für *main-2*, *gēgēlap* für *gēlap-2*, *rērama* neben *rama-2* (dies, nicht *kupu-2*, ist das lokale wort für 'schmetterling'), *lēlama* für *lama-2*, *gēgaya* für *gaya-2*, *mēmola* für *mula-2*, *sēsama* für *sama-2*, usw. Über diese reduplikation vgl. noch § 20. Eine höchst interessante form der reduplikation, die auch in gewissen anderen indonesischen sprachen auftritt und bei der die reduplikationssilbe mit vokal *ɛ* auf nasal ausgeht, liegt z. b. vor in *rēñriañ* = *riañ-2* ('zikade'), *bēmbarañ* = *barañ-2*, *jēñjaman* = *zaman-2*, *pēmpeñtañ* = *pētañ-2*, *dēñdiam* = *diam-2*, und entsprechend in *kēñkadañ*, *sēsianiañ*, *sēsiorañ* = *siorañ-2*, *sa-s(a)orāñ* und vielen anderen; so glaube ich auch *mēmmain* (neben *mēmmain*) für *main-2* gehört zu haben. Beispiele dieser form der reduplikation habe ich nur festgestellt, wo der stamm auf nasal ausgeht, und diese ganze erscheinung der reduplikation statt iteration ist deshalb offenbar als ein produkt der reduktion infolge von unbetontheit zu fassen.¹

8. Unter den lautlichen erscheinungen des dialektes,² die nicht in anderem zusammenhange bei der lautbeschreibung dargestellt werden, hebe ich einiges hervor: teils den ausfall des *r* in den präfixen *bēr-*, *pēr-*, *tēr-* vor konsonantischem anlaut, also z. b. *bētaña*, *pētēmu*, *tēbuka*, teils die eigenartigen verstümmelungen häufig ge-

¹ Diese formen der reduplikation ersetzen nicht jede art der iteration; reziprozität wird auch in diesem dialekt durch iteration ausgedrückt, die intensität der handlung dagegen durch reduplikation; so wird z. b. *bē-pēpukul* von einem subjekt gesagt, *bē-pukul-2* von mehreren, die 'sich schlagen'.

² Einiges hat Brown, s. XI ff., zusammengestellt.

brauchter wörter, meistens ihres anfangs, gekürzte formen wie *ni* und *tu* für *ini*, *itu*, *gini*, *gitu* = *bagini*, *bagitu*, *udah* oder *dah* = *sudah*, *idak* = *tidak* (*tak*, d. h. *ta'*, kommt ja auch sonst vielfach vor), *inat* = *saiat*, *ian* = *dënan*, *man* = *tëman* 'ich', *nak* (*na'*) = *hëndak*, *aja* und *ja* = *saja*, *sahaya*, *kut* = *takut*, *pas* (d. h. *pah*, s. § 17) = *lepas*, *en* = *mun*, *lamun*, *iär* = *biar*, *bak* = *bawak*, *bai* = *barah*; für *saya*, *sahaya* sagt man in unbetonter stellung auch *sq*. Ferner gehört hierher wohl das *-ma* von *sema*, *dema* (*saya-ma*, *dia-ma*), *kita-ma*, *mika-ma*, *apa-ma* und ähnliches, das eine art plural bildet und von Brown (s. IX) wohl mit recht als kürzung von *sëmua* erklärt wird.

9. Wie ich vom übergang vom deutschen (norddeutschen) zum dänischen die gesamtlage der organe nicht unbeträchtlich nach vorn im munde verschiebe, so gelingt auch die richtige nachbildung der malayischen laute dieser gegend am besten, oder gar nur, durch eine solche verschiebung nach vorn von der deutschen artikulationsbasis aus, etwa in die gegend, die auch für das englische die grundlage bildet; nur ist beim malayischen die zunge weniger gesenkt, weniger breit, und straffer gespannt, straffer auch als beim dänischen und bei meinem deutsch. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß, wie es scheint, die malayen sich ziemlich leicht eine gute aussprache des englischen aneignen, und zu der relativ starken spannung der organe stimmt es, daß die sprache sich durch klare, präzise artikulation auszeichnet, bei der auch die minderbetonten silben scharf herauskommen; nichts ist hier unklar und verschwommen, anderseits fehlt aber auch jede härte. Der dialekt zeigt in dieser beziehung wie auch in gewissen anderen, die gleich besprochen werden, gewisse übereinstimmungen mit dem französischen. Die unterschiede der vokal- und silbenquantitäten sind in silben mit vollvokal verhältnismäßig gering, ebenso wie die der relativen druckstärke der silben. Silben mit vollvokal sind die zwei letzten des stammes oder, wenn dieser den reduzierten vokal (ə) hat, die letzte, außerdem immer die suffixe; was der vorletzten silbe des nackten stammes vorausgeht, sei es präfix oder zum stamm gehörig, hat den ə-vokal und ist normalerweise schwachbetont; viersilbige lehnwörter wie etwa *ma'nusia* werden

vielfach mit zwei haupttonsilben gesprochen, d. h. als zwei wörter behandelt. Es ist dagegen scharf darauf zu achten, daß bei der verlegung des hauptdruckes von der vorletzten auf die letzte stammsilbe die erstere ihren vokal, wenn auch oft ein wenig gekürzt, immer voll und klar artikuliert behält, daß er keineswegs artikulatorisch beeinträchtigt oder gar nur gemurmelt wird, wozu sprecher germanischen stammes so leicht neigen.¹ Die relative länge und kürze der vokale innerhalb der silben des wortes ist, soweit ich heraushören kann, durchaus schwankend, eine feste regelung von relativer vokallänge und -kürze wie etwa im griechischen, deutschen, englischen und dänischen ist mir wenigstens nicht erkennbar geworden, und ich zweifle sehr, daß man sie bei genauerer vertrautheit mit der sprache finden würde. Man kann vielleicht mit recht sagen, wie es gewöhnlich (nur viel zu kategorisch, wenn man es auf diesen dialekt übertragen wollte) vom malayischen angegeben wird, daß vokale stärker betonter silben durchschnittlich ein wenig länger sind als die der weniger betonten, aber feste regel ist dies hier keineswegs; und da die relative druckstärke ständig schwankt, so liegt darin auch keine bindung der vokallänge und -kürze an bestimmte silben. Ein schwachbetonter vokal zwischen zwei stärkerbetonten (z. b. in *má'nusa* oder *silakàn*) scheint gewöhnlich ziemlich kurz zu sein und kann in einzelnen fällen, aber nur, glaube ich, in sehr häufig gebrauchten verbindungen, ganz oder doch fast ganz unhörbar werden; in *agak-2* ($\pm \tilde{na}$) und *anak-2* habe ich häufig hinter dem ersten kehlkopfverschluß überhaupt keinen vokal auffassen können, also *agá'gá'*, *aná'ná'* gehört; ganz regelmäßig wird *ta'da* für *ta'ada* gesprochen. Auch die vokale, die einem wortanslautenden kehlkopfverschluß unmittelbar vorausgehen, sind regelmäßig relativ kurz.

¹ Eine scheinbare ausnahme bildet das wort *kasihan*, das man *krihan* gesprochen hört; dies wort gilt aber nicht mehr als ableitung von *kasih*, von dem es sich ja auch in der bedeutung selbständig abgezweigt hat, sondern als selbständiger stamm. Das äußert sich auch darin, daß es geschlossenes und gespanntes (*narrow*) *i* hat, während es als -an-ableitung den offeneren und ungespannten laut haben müßte (s. § 30c).

10. Minderbetontheit und relative kürze der silbe oder ihres vokals geht zwar, wo dieser *e* ist, hand in hand, in silben mit vollvokal aber durchaus nicht; wie in dem kürzlich erwähnten fall (§ 9), so ist auch sonst (z. b. in schlußsilben) nichts falscher und mehr geeignet, sich unverständlich zu machen, als wenn man nach dem muster moderner germanischer sprachen die minderbetonten silben halb verschluckt. Man findet sogar vielfach den vokal geringerer druckstärke, zumal in offener letzter silbe, länger als den der hauptbetonten, selbst wenn diese offen ist. Im ganzen besteht eine neigung, die letzte silbe vor einer pause, sowohl im zusammenhang der rede als ganz besonders am ende einer replik, zu dehnen, insoweit sie gedehnt werden kann; in letzterer stellung wird bei lebhaftem sprechen, am stärksten in lebhaften zurufen, diese dehnung bisweilen sehr weit getrieben, die silbe unendlich lang gereckt; besonders wenn sie auf vokal ausgeht, aber auch wenn auf nasal, z. b. hört man oft genug das *a* in *tuau* als anredewort gegenüber dem *orau putih* lang gedehnt. Das chinesische, zumal südchinesische dialekte wie der kantonesische, haben dieselbe neigung, und die starke verlängerung trifft hier mit vorliebe satz-schließende partikeln; von malayen wie von chinesen¹ hörte ich zuweilen eine längere oder kürzere reihe von kurzen zu- oder ansrufen in schneller folge, deren jeder mit einem nach unseren begriffen unnatürlich stark in die länge gezogenen vokal abgeschlossen wurde.

11. Im ganzen dient die abstufung der vokal- oder silbenlänge vielfach der gefühl betonung, indem starke emphase gern mehr oder weniger dehnung mit sich bringt; man kennt das ja zur genüge auch aus europäischen sprachen, aber kaum in so lebhafter abstufung wie bei den malayen. Der gefühl betonung dient auch, wie in den meisten europäischen sprachen, die abstufung nach tonhöhe; musikalische töne wie die der indochinesischen sprachen oder des schwedischen, litauischen usw. kennt das malayische nicht. Was insbesondere den frage ton betrifft, so besteht er zwar in einer erhöhung des tons, aber nicht wie bei uns in einem allmählichen ansteigen, sondern entweder der ganze satz oder weit öfter sein schluß, ein oder zwei wörter gewöhn-

¹ Das läßt sich z. b. im hafen von Hongkong gut beobachten.

lich, werden unvermittelt in höhere tonlage gerückt, die dann meist einen ebenen ton hält; das ist ganz dasselbe, was man im chinesischen findet. Häufig wird noch, aber bei weitem nicht immer, die partikel *ya* am schluß angehängt, die dann gewöhnlich lang und mit fallendem ton gesprochen wird.

12. Die akzentverhältnisse des Perakmalayischen sind ziemlich schwierig. Die gewöhnlich für das malayische aufgestellte regel der stärkeren betonung der vorletzten silbe, sofern diese vollvokal hat, der letzten wenn die vorletzte den ‚murmelvokal‘ hat, gilt hier entschieden nicht. Zwar, wenn ich den munshi eine liste von losgerissenen wörtern herunterlesen lasse, so gibt er in der ersteren kategorie fast durchaus der vorletzten silbe den hauptdruck, in der natürlichen, zusammenhängenden rede liegt die sache aber wesentlich anders.

Es gibt eine beträchtliche menge von wörtern, die gewöhnlich die vorletzte stärker betonen, aber auch andere, die ich kaum anders als auf der ultima betont hörte; solche sind z. b. *diam*, *siap*, *takut*, und bei genügend lang ausgedehnter beobachtung würde man vielleicht eine ganz stattliche anzahl solcher feststellen können, die vorwiegend stärkeren druck auf der letzten haben. Bei weitem die hauptmasse wohl des wortschatzes wird aber bald so, bald so betont, also z. b. *tánah*, *tanáh*; *bíar*, *íà*, *íà*; *áku*, *akú*; *púchat*, *puchát*; *kéndían*, *këndián* (oder *kénian*). Regeln für diesen wechsel konnte ich nicht feststellen, es scheint mir aber, daß hier teils vom stimmungsmäßigen, teils vom rhythmus vieles abhängt. Emphase scheint oft wechsel der druckstärke mit sich zu bringen, und daraus erklärt sich wohl, daß *ni* (*ini*) und *tu* (*itu*) anscheinend eine stärkere betonung der ultima des vorausgehenden wortes, das sie deiktisch qualifizieren, herbeiführen; eine erscheinung der enklise ist dies nicht, weil diese deiktischen partikeln dabei selbst stark betont sind. Ich habe die von Brown herausgegebenen gespräche in der umgangssprache Peraks sämtlich wenigstens zweimal mit dem munshi so durchgearbeitet, daß ich ihn vorlesen ließ und dann selbst nachsprach, wobei ich in großem umfang betonungszeichen hinzusetzte; und da zeigte es sich, daß er das zweite mal in zahlreichen fällen andere silbenbetonung gab als das erste,

wahrscheinlich, weil er eben eine etwas andere gefühl betonung hineinlegte. Aber diese fragen müßten noch genauer untersucht werden.

13. Es ist hier freilich zu beachten, daß der unterschied zwischen hauptbetonten und minderbetonten silben durchweg ziemlich gering ist; wer an die ausgesprochene unbetontheit der meisten schlußsilben der wörter in den meisten germanischen sprachen gewöhnt ist, wird deshalb infolge der kontrastwirkung oft geneigt sein, bis sein ohr genügend geschult ist, ultimabetonung auch da herauszuhören, wo sie in wirklichkeit nicht vorliegt. Daß sie aber vorkommt, und zwar häufig vorkommt (auch in wörtern mit vollvokal in der vorletzten), unterliegt keinem zweifel; aber anderseits wird man auch in sehr häufigen fällen beim besten willen nicht sagen können, welche von zwei silben mit stärkerem druck gesprochen wird, und es wäre sinnlos, auf jeden fall den wörtern eine stärker und eine weniger stark betonte silbe aufzwingen zu wollen. Diese gleichmäßige betonung der zwei (einzigen oder letzten) silben eines wortes, die wiederum zu einem teil durch den satzrhythmus bedingt sein dürfte, ist mir wieder besonders aufgefallen in wörtern, auf denen starker nachdruck im satz liegt, und sie scheint mir wesentlich stärkere emphase zu enthalten als die verlegung des hauptdruckes von der pänultima auf die ultima; z. b. ist *úsáh-lá* ‚laß ab!‘ stärker negierend als *usáh-lá*. Soviel ist sicher, daß sie oft, in verbindung mit gedehnter aussprache des wortes, dazu dient, starken nachdruck auf ein wort zu legen; so wird z. b. *bañak* vor adjektivischen wörtern (in verbindungen also wie *bañak bagus* ‚sehr schön‘) sehr gewöhnlich so gesprochen, daß beide silben gleich starken ton haben, die erstere dazu mehr oder weniger, je nach der stärke des gefühls, gedehnt wird, oftmals sehr stark. Ebenso kommt es in eindringlicher frage vor: *ádá-ka ular bisa di-kampung* ‚gibt es denn wirklich giftschlangen im kampung?‘, und in der antwort *ádá ja* freilich gibt es sie‘ (*ada* beidemale gedehnt).¹ Hiermit hängt wohl

¹ Als ich einmal ohne begleitung in einen etwas entlegeneren kampung ging, fragt mich ein alter malaye, ob ich mich denn nicht fürchte: *apa tian ta'takút* (der ganze satz in hoher tonlage), und gibt auf die überraschte frage, was ich denn zu fürchten hätte, die antwort: *tá'dá takút túm!* (mit langgedehntem *a* in *tuán*) ‚nein, es ist wahrhaftig nichts zu befürchten‘.

wiederum zusammen, daß die partikeln *la* und *ka* (= *lah*, *kah*) und die speziell in Perak gebräuchliche *ti* (*pun* scheint dagegen nicht so zu wirken) häufig eine solche betonung des vorausgehenden wortes herbeizuführen scheinen (oder hand in hand mit ihr gehen) — wieder keine erscheinung der enklise, denn auch diese partikeln sind in solchen verbindungen vielfach stark betont und ihr vokal lang gedehnt. Insofern ist also die gewöhnlich aufgestellte regel, daß *lah*, *kah*, *tah* und *pun* keine akzentverschiebung herbeiführen, für den Perakdialekt nicht zutreffend.

14. Aber auch die regel, daß die suffixe (wie *-ña*, *-kan* usw.) eine verlegung des akzentes auf die ultima des stammes verursachen, trifft nicht unbedingt zu; daß sie sehr häufig ist, das häufigste sogar, soll nicht bestritten werden, aber ausnahmen sind gar nichts ungewöhnliches. Übrigens besteht die ‚akzentverschiebung‘ nicht unbedingt in mehrbetonung der letzten stammsilbe, sondern ebenso oft nur darin, daß diese gleich starken druck bekommt wie die vorletzte, also die selbe gleichmäßige stärke beider wie im vorigen paragraphen. Auch hier mögen wieder rhythmische einflüsse sich geltend machen. Z. b. habe ich betonungen notiert wie *sila-kánla* (auch *sila-kàn*), *pētía-kan*, *káki-ku*, *ñichári-kan* u. ä. Und bei der affigierung von *ka--an* ist es in vielen bildungen regel, daß die vorletzte stammsilbe haupttonig bleibt: *kēsúdahàn*, *kērāja`àn* usw. Bleibt die vorletzte des stammes stärker betont, dann bekommt übrigens regelmäßig auch das suffix einen stärkeren druck, weniger stark als der der ersten stammsilbe, aber wesentlich stärker als der der letzten des stammes, deren vokal ziemlich kurz und unbetont wird, ohne aber in seiner artikulation beeinträchtigt zu werden (vgl. § 9).

15. Wie schon bemerkt, ist die artikulation des Perakmalayischen klar und präzis; die charakteristischen eigentümlichkeiten der konsonanten sind gut ausgeprägt. Von den verschlußlauten sind die stimmlosen, die *tenues*, bei deutlichem sprechen deutlich, aber ziemlich schwach aspirierte *fortes*, gewiß nicht stärker aspiriert als die englischen, vielleicht gar eher noch etwas weniger; im silbenauslaut (was normalerweise im wortauslaut heißt), wo *k* zum kehlkopfverschluß geworden

ist und der palatal nicht vorkommt, sind sie sogenannte implosive, eine explosion ist nicht, wenigstens nur ganz außerordentlich schwach hörbar. Man nennt diese auslautenden verschlußlaute *tenues*, ich kann aber nicht entscheiden, ob die stimme des vokals schon vor der bildung des verschlusses verklungen ist, oder ob sie während desselben noch schwach weitertönt. Die schrift (die arabische und nach ihr die europäische) scheidet zwischen auslautendem *p* und *b* (letzteres z. b. in *uab*, *lëmbab*, *dëgub-dëgab*), wie ja auch manche andere indonesische sprachen auslautende *tenues* und *mediae* unterscheiden; das muß sicher in der alten aussprache begründet sein, ich kann aber keinen unterschied hören zwischen diesen beiden auslauten der schrift. Ein geringer unterschied ist dagegen vorhanden, der vielleicht nur in der gleichmäßigen, nicht abnehmenden stärke des vorhergehenden vokals besteht, zwischen wörtern auf *-d*, die dem arabischen entstammen, wie *had*, *mës^ggid*, und echt malayischen auf *-t*. Über diese auslautenden implosive vgl. noch § 44. — Die stimmhaften verschlußlaute, die *mediae*, sind im vergleich zu den stimmlosen *lenes* und *unaspiriert*; stimmhaft sind sie hochgradig, wesentlich stärker als die englischen, wohl auch noch stärker als die des französischen. Holländische autoren geben zuweilen an, sie klängen, als gehe ein nasal voraus; für den hiesigen dialekt trifft das nicht zu, und es wird wohl auch nur eine täuschung des an den schwächeren stimnton gewöhnten germanen sein. — Kräftig stimmhaft sind auch die *nasale*, bei denen die stärkere stimme besonders im wortanlaut, aber auch sonst im silbenanlaut auffällt. Bei holländern¹ wieder findet man die angabe, bei nasal + verschlußlaut im wortinnern gehören beide konsonanten zur folgenden silbe; davon ist im Perakdialekt auch keine rede; man kennt in diesem nicht das starke abfallen der druckstärke der silben wie in unseren germanischen sprachen, das sich auch auf silbenschießende *nasale* erstreckt, und die abgrenzung der silben voneinander wird dadurch

¹ So z. b. auch bei A. A. Fokker, *Malay Phonetics* (Leyden und London, 1895), s. 25. 42 etc. Fokker, dessen lautbeschreibung viel zu wünschen übrig läßt, behandelt den dialekt von West-Borneo, dessen aussprache von der des Perakdialektes grundverschieden sein muß.

noch fließender, als sie es sonst ist, ich finde aber nichts in der aussprache, was den nasal in solcher stellung enger mit der folgenden silbe verbände. Die nasale kommen (wie auch *r*) ohne vokal silbenbildend, also in vokalischer funktion vor; darüber s. unten § 39.

Von allen konsonanten außer den labialen gilt, daß sie von folgenden vokalen beeinflusst werden durch vorwegnahme von elementen der vokalartikulation: vor denen der *i*-reihe mehr oder minder starke zurückziehung der lippenränder, vor denen der *u*-reihe durch stärkere oder geringere labialisierung; dieselbe beeinflussung durch einen vorhergehenden vokal findet man im wortauslaut. Es ist dies ja eine erscheinung, die auch in anderen sprachen unendlich verbreitet auftritt.

16. Über die labialen verschlußlaute und *m*, die ja im ganzen wenig variationen aufweisen, ist nichts näheres zu bemerken; den von Brown (p. XIV) angegebenen übergang von auslautendem *m* in *n* habe ich nicht bemerkt. Das konsonantisch fungierende *w* ist eigentlich vokal, ohne reibungsgeräusch, natürlich bilabial; es ist ein *u*, nicht *o*, anscheinend dasselbe wie *u* in offener silbe (§ 31a), gespannt (*narrow*) und mit gut vorgestülpten lippen artikuliert. Es kommt zwischen vokalen, besonders zwischen zwei *a*, vor und im anlaut, letzteres selten. In lehnwörtern wie *prawera*, *dewa*, *dewata*, *kawin*, *kěchewa* usw. ist der laut derselbe wie in echt malayischen wie *bawak*, *bawah*, *lawan*, *kěrawat*. Anlautend, wie in *wak*, *wap*, *war*, *wan*, *weh*, *wek*, *wit* und im lehnwort *warna*, ist es wieder derselbe *u*-laut, der hier bei langsamer, nachdrücklicher aussprache deutlich hervortritt, indem es dann mit schwachem (nicht hauptbetontem) vorschlag eines *u*, nicht *o*, erscheint, also etwa *weh*, *wap* usw.; die häufige schreibung *wap*, *wit* (oder gar *wap*, *wit*) wäre für diesen dialekt irreführend.

17. Die dentale *t*, *d* und *n* sind koronale alveolare; die zungenstellung ließ sich bei dem leicht dehnbaren *n* gut feststellen: die zungenspitze ist gehoben, so daß ihr vorderer saum fest an den hinteren rand der alveolen der oberen zahnreihe anliegt. Eine weitere verschiebung der zungenspitze vor vokalen der *i*-reihe habe ich nicht bemerkt, dagegen wird wahrscheinlich der dahinterliegende teil des zungenrückens etwas nach vorn verschoben.

Wie diese drei verschlußlaute, so ist auch *s*, das nur stimmlos vorkommt, alveolar, indem die zunge gegen den hinteren rand der alveolen gehoben ist und die grüßte enge hier gebildet wird; ganz sicher ließ sich nicht feststellen, mit welchem teil der zunge sie gebildet wird, aber es scheint ein koronales *s* zu sein. Das wörtchen *si* vor vokal hat, besonders in dem sehr häufigen wort *siapa*, aber auch vor mit *a* anlautenden namen, zuweilen, aber nicht immer, einen etwas abweichenden klang, den ich dagegen in wörtern wie *siap*, *siat* u. ä. nicht beobachtet habe. Brown, der auch noch *siamah* anführt und erklärt, in der gegend von Kuala Kangsar sei diese erscheinung weniger gewöhnlich als am unteren lauf des Perakflusses, sagt, man spreche in dieser stellung *sh* (*š*); der laut, wie ich ihn hörte, ist kein eigentliches *š*, er ist aber schwer mit sicherheit zu fixieren, weil er eben nur sporadisch auftritt und nicht zum anerkannten lautbestand gehört. Da die zungenspitze bei der bildung von *s* gehoben ist und der laut in den genannten verbindungen einen etwas lispelnden klang bekommt, so liegt die annahme nahe, daß er durch ein weiterrutschen der zungenspitze unter einfluß des *i* entsteht. In demselben *si* vor konsonantischem anlaut (z. b. *si Kulup*) wird der vokal zuweilen sehr stark gekürzt und geschwächt und kann ganz schwinden, so daß nur ein kurzes stimmloses *s* bleibt, das aber, wie ich es gehört habe, doch wesentlich länger ist als das *s* der zuweilen vorkommenden gruppen von *s* + konsonant und durchaus den eindruck einer eigenen silbe macht. Das *s* des wortauslautes ist nicht mehr vorhanden, sondern in einen *h*-laut übergegangen (s. § 23c). Einen wirklichen *š*-laut, der weit vorn im munde artikuliert wird, hat man in dem ausruf *ish* oder *esh* (mit dem *i* des § 30c), der ärger oder ungeduld ausdrückt.

18. Die palatale *ch*, *j* und *ña* sind ganz einheitliche laute, nicht konsonantenverbindungen oder affrikate. *ch* hat eine gewisse ähnlichkeit mit dem englischen *ch* in *cheese*, das kräftig stimmhafte *j* mit dem englischen *j*, sie beruht aber nur darauf, daß der ort der bildung breiten verschluß erfordert und der (leicht aspirierte) laut deshalb einen etwas dicken klang bekommt. Da der munshi ganz außerstande war, die bildung der laute zu demonstrieren, so konnte

ich die organlage nicht ganz sicher feststellen, dagegen konnte ich sie zu seiner vollen zufriedenheit nachbilden. Die enge wurde dabei mit dem rücken der etwas nach vorn verschobenen zunge gegen einen punkt am harten gaumen gebildet, der etwa in der mitte zwischen den orten der dentale und der velare vor *i* liegt; vor den vokalen der *i*-reihe wird die artikulationsstelle anscheinend nicht wesentlich nach vorn verschoben. Der ort des verschlusses, so wie ich die laute bildete und der munshi sie als korrekt bezeichnete, fiel ziemlich genau mit dem ort der enge des dänischen *j* in *jeg* zusammen, das etwas weiter vorn gebildet wird als in meiner aussprache des deutschen *j* in *jeder*.¹ Fraglich, aber auch ziemlich unwesentlich, ist, wo die zungenspitze liegt, hinter der unteren zahnreihe oder gehoben; der munshi erklärte, es nicht fühlen zu können, konnte es auch nicht zeigen, glaubte aber, die vorderzunge liege ganz flach ausgestreckt. Was den nasal *ñ* angeht — bei dem durch langes dehnen die einheitliche natur des lautes leicht festzustellen ist —, so ist es dieser selbe laut, der vor *ch* und *j* in der arabischen und europäischen schrift durch *n* wiedergegeben wird; er kommt auch in vokalischer funktion (silbisch) vor, zuweilen in präfixbildungen wie *ñchuri*, *ñjadi*, deutlicher in wörtern wie *ñjak*, d. h. *ñja'* u. ä. (§ 39).

An gleicher stelle wie *ch*, *j*, *ñ* wird *y* gebildet, das im anlaut und zwischen vokalen gleich ist. Es ist ein spirant, der ziemlich genau an derselben stelle gebildet wird als das dänische *j* in *jeg* (also weiter vorn als vor *a*, *o*, *u* und das deutsche *j*); die engbildung ist aber offener als bei diesem, das reibungsgeräusch wesentlich schwächer, sehr schwach sogar, es ist aber vorhanden und der laut hat nicht so ausgesprochen vokalischen charakter wie *w*.

19. Die velare *k*, *g* und *ñ* (*ng*), von denen *ñ* auch als wortanlaut vorkommt, wechseln nach der natur des folgenden vokals; vor *a*, *o*, *u* ist der ort der enge ziemlich derselbe wie der des dänischen oder englischen *k* vor *a*, vor auslautendem *q* (§ 29) und vor *ë* ein wenig weiter vorn, vor *i*-lauten noch etwas vorgeschoben. Im wortauslaut ist *ñ* regelmäßig nur hinter *a* und *u* (*o*) vorhanden, indem

¹ Weil die artikulationsbasis des dänischen weiter vorn liegt.

es nach *i* (*e*) meistens *n* gesprochen wird; also z. b. *k^hrēn* = *kēring*, *tēhēn* = *tēbing*, *k^hlilēn* = *kuliling* usw. Über die behandlung dieses auslautes beim antritt eines suffixes s. § 44.

20. Das wortauslautende *k* ist nicht mehr vorhanden. Der laut, der dafür auftritt, ist ein deutlicher und ganz unzweifelhafter kehlkopfschluß, der sich aber von dem dänischen dadurch unterscheidet, daß nur das plötzliche zuklappen der stimmbänder, die plötzliche unterbrechung des luftstroms hörbar ist, wodurch der vorangehende vokal schroff abgeschnitten wird; die lösung des verschlusses ist nicht hörbar, während im dänischen auf die verschlußbildung eine kurze pause folgt, darauf die öffnung des verschlusses und ein mehr oder weniger kurzer, aber deutlicher stimmloser hauch. Die malayische bildung dieses lautes ist ganz in übereinstimmung mit der der übrigen verschlußlaute im auslaut, bei denen auch keine explosion hörbar ist (§ 15), während im dänischen die auslautenden verschlußlaute aus verschlußbildung, pause, lösung des verschlusses und stimmlosem hauch bestehen, ganz wie der kehlkopfschluß.

Im wortinnern kommt der kehlkopfschluß im Perakmalayischen sehr wenig vor, abgesehen von seinem auftreten in gewissen fällen vor dem suffix *-an* (§ 47). Im stamm echt malayischer wörter habe ich ihn zwischen vokalen beobachtet in der onomatopoetischen bildung *bē-dē^heh-2* 'keuchen', vor konsonant in dem merkwürdigen wort *mē-na^hyah-2* 'viel, massenhaft'; es mögen noch andere fälle vorkommen. Außerhalb des reinen stammes habe ich gelegentlich einen schwachen kehlkopfschluß wahrgenommen, dessen existenz der munshi freilich bestreitet und der in der (arabischen) schrift nicht bezeichnet wird; nämlich in gewissen von den in § 7 besprochenen reduplizierten wörtern. Wenn sowohl die reduplikationssilbe als die reduplizierte silbe den reduzierten vokal *ē* haben, so wird bisweilen, besonders bei isolierter und deshalb nachdrücklicher äußerung des wortes, die reduplikationssilbe etwas stärker betont als die ultima, und sie schließt dann mit einem nicht sehr deutlich hörbaren kehlkopfschluß; z. b. *gē^hgēlap* = *gēlap-2*, *pē^hpēnat* = *pēnat-2*, *pē^hpējat*, die in Perak übliche form für *pijat-2* 'wanze'; ferner *lē^hlēgat*, *sē^hsēma*,

bē'bētul, und schließlich hörte ich ihn noch in *tə'tiap* = *tiop*-2, aber nur, wenn die letzte silbe des wortes die druckstärkste war.

21. In arabischen wörtern ist der kehlkopfverschluß natürlich häufig, und auch in einigen aus dem sanskrit entlehnten kommt er vor, so in *mā'nusiā*, *mā'nikam* und *rā'na* aus *ratna* (wie das wort auch im malayischen geschrieben wird). Besonders interessant ist eine reihe von indischen lehnwörtern, in denen *k* vor *s* oder *t* steht, wörter wie *saksi*, *bakti* usw.: in diesen ist die implosion des *k* zum kehlkopfverschluß geworden, während die lösung des verschlusses als sehr schwache, bisweilen kaum hörbare *k*-explosion geblieben ist, ein vorgang, der sein genaues gegenstück hat in der behandlung des auslautenden älteren *k* bei antritt des suffixes *-an* (und *-i*; § 44). Wir haben also dann die folge: vokal + stimmbänderschließung + pause + *k*-explosion + *s* (*t*) + vokal, d. h. *sa'ksi*, *ba'kti*; *k* repräsentieren hier eine implosion und eine explosion mit gemeinsamer pause, während in *ba'kti* dem *t* (d. h. der *t*-implosion) eine leise *k*-explosion vorausgeht. Die wörter, bei denen ich diese aussprache notiert habe, sind folgende: *paksa*, *paksi*, *bijaksana*, *bṛaksa* (neben *bṛasa*), *laksa*, *laksana*, *laksmana*, *raksaksa* (*rākṣasa*; die lautgruppe kommt hier zweimal vor), *siksa* (*sə'ksa*) und *pṛiksa* (*pṛə'ksa*; das *e* dieser beiden nach § 30 e), ferner *bakti* und *sakti*. Nach angabe des munshi können all diese wörter beim lesen auch ohne kehlkopfverschluß gesprochen werden, wobei dann natürlich *k* und *t* gemeinsame pause haben, beide nur je eine implosion (*k*) und eine explosion (*t*) repräsentieren.

Daß der kehlkopfverschluß im anlaut (als fester einsatz) nicht üblich ist, wird § 26 besprochen.

22. *h*-laute gibt es im Perakmalayischen im anlaut und im inlaut zwischen vokalen als bloßen stimmlosen hauch ohne reibungsgeräusch. Dagegen gibt es im auslaut drei verschiedene formen des *h*.

Im anlaut ist die aussprache des *h* äußerst schwankend, indem dieselben ursprünglich mit *h* anlautenden wörter bald mit demselben, bald ohne dasselbe gesprochen werden; der wechsel scheint ganz

willkürlich, wie es auch aus der schreibung oder nichtschreibung bei Brown hervorgeht. Z. b. habe ich oftmals sowohl *apa habar* als *apa abar* ‚guten tag‘ gehört, daneben noch die arabische aussprache mit *h*; ebenso kann man *ari* und *hari*, *etuh* und *hetuh* treffen usw. Im inlaut kommt *h* verhältnismäßig wenig vor, nur zwischen zwei vokalen, und auch hier ist die aussprache teilweise schwankend. Regelmäßig wird es gesprochen in einer anzahl von wörtern zwischen *ə* und *a*, wo andere dialekte *a*ha haben; in solchen wörtern ist *ə*ha hier das durchgängig gebräuchliche, ausgenommen *maha*¹ (aus dem sanskrit), das wohl nur der literatursprache angehört. So wäre also im Perakdialekt unter sonstiger beibehaltung der üblichen transkription zu schreiben *bəham*, *bəhan*, *dəham*, *dəhak*, *jəhat*, *gəhar* (baumname), *məhal*, *pəha*, *pəham*, *pəhat*, *rəhan*, *rəhap*, *Pəhan*, *təhan*, *chəhar*. Ebenso wird *h* gesprochen in den onomatopoetischen wörtern *dəham* und *dəhem*, wo auch für die übrigen dialekte in erster silbe *ə* angegeben wird, ferner in *mənəhūn*. All die genannten wörter sind natürlich auf der ultima betont. Eine andere kleine gruppe mit anscheinend festem *h* im inlaut ist die, wo es zwischen zwei *o* steht: *Johor*, *lohor* (dies arabischen ursprungs), *mohon*, *pohon*, *tohok*, *tohor*; beide silben können in diesen den hauptdruck bekommen. Die wörter *tuhan* ‚gott‘, *lihat* (gesprochen *lɛhat* mit *e* nach § 30 e),² *leher* (gesprochen *lɛhə* oder *lɛhiə*), *leha* ‚ständig beschäftigt mit‘ und *takil* (gesprochen *takɛ*) scheinen ebenfalls mit *h* gesprochen zu werden. Dagegen hat die schrift (freilich nicht konsequent) *h* in einer anzahl von wörtern, in denen die aussprache stark schwankt: für *jahit*, *dahi* und *tahi* (dies wird auch *tū* gesprochen), *bahu*, *sahut* und *tahun* gibt der munshi die aussprache ohne *h* als das normale an, aber wenigstens *sahut* und *tahun* habe ich gelegentlich mit *h* gehört, ohne freilich behaupten zu können, daß es echte lokale

¹ Die vokale dieses wortes spricht der munshi verschieden: an einem tag gab er deutlich reines *a* in beiden silben, an einem anderen ebenso deutlich in beiden den mittelzungenvokal *ə*, der sonst aus auslautendem *a* entstanden ist (§ 29).

² Dies wort scheint aber nicht der gewöhnlichen umgangssprache anzugehören, die für ‚sehen‘ fast durchweg *tehok* oder *tampak* verwendet.

aussprache ist, und bin glatt verstanden worden, wenn ich sie selber anwandte.

23. Im auslaut kommen, wie erwähnt, drei formen von *h*-lauten vor, von denen zwei ursprüngliches *h* repräsentieren, das dritte aus *s* entstanden ist.

a) Ursprüngliches *h* hinter *a* und *u* (*o*) — hinter letzterem mit lippenrundung — ist ein tief im rachen gesprochener reibelaut mit rauhem reibungsgeräusch; der ort der geräuschbildung liegt tiefer als bei meinem deutschen *ch* in *nach* und *g* in *tag*, die ich in der gegend des zäpfchens spreche und die nicht immer frei sind von schwingungen des zäpfchens; dies mitschwingen des zäpfchens ist bei dem tiefen *h* von *sudah*, *buluh* u. ä. nicht möglich, und der malayische laut klingt auch rauher als der deutsche. Der *a*-laut davor ist tiefer als die übrigen des dialektes (§ 28 c).

b) Ursprüngliches *h* hinter *i* (*e*), wie in *lēbih*, *kasih*, *weh*, ist ein kräftiger, aber wenig geräuschvoller hauch, immer deutlich hörbar trotz der geringen stärke des reibungs- oder vielleicht eher bloß anfallsgeräusches, das am weichen gaumen weiter vorn als am zäpfchen gebildet wird; anderseits liegt es aber wesentlich weiter hinten als das deutsche *ch* in *dich*, *sicher*, und die öffnung ist viel weiter, das geräusch deshalb leiser als bei diesem. Das *i* (*e*) in diesem ausgang ist dasselbe wie in den meisten anderen geschlossenen schlußsilben (§ 30 c).

c) Auslautendes *s* ist, gleichviel hinter welchem vokal, zu einem *h*-laut geworden, der von den beiden vorigen deutlich verschieden ist und hinter allen vokalen gleich lautet, in *atas*, *tanis*, *tikus* also (abgesehen von der lippenrundung bei *u*, *o*) derselbe laut ist. Es ist ein kräftiger hauch mit leisem reibungsgeräusch, etwas stärker vielleicht als bei b), weiter vorn im munde gebildet als dieses, kaum viel weiter zurück als am bildungsort von *k*, *g*, *ŋ* vor *a*. Während beim ursprünglichen *h* die vorderzunge flach am boden des mundes liegt, ist sie bei diesem aus *s* entstandenen, ebenfalls flach liegend, etwas gehoben, so daß ihre spitze ungefähr in gleicher höhe liegt als der saum der unteren schneidezähne. Die vokale davor sind die

gewöhnlichen in geschlossener ultima, *a* also geschlossener als vor dem ursprünglichen *-h*.

Ob man diese drei laute besser als spiranten oder als hauchlaute bezeichnet, mag fraglich sein; in allen dreien ist die verengung des mundes gering. In lautgetreuerer transkription müßte wenigstens das letzte ein eigenes zeichen haben, während bei *a*) und *b*) der vorausgehende vokal die qualität des *h* genügend angibt.

24. Von den liquiden repräsentiert *l* zwei verschiedene *l*-laute, je nachdem es im anlaut und inlaut oder im auslaut steht. Im ersteren falle (an- und inlaut) ist es ein alveolares *l*, bei dessen bildung die zungenspitze gegen die alveolen der vorderzähne des oberkiefers anliegt, anscheinend gegen ihren hinteren rand wie bei der bildung der dentale; der dahinterliegende zungenrand liegt etwas aufwärtsgebogen an die oberen eckzähne und vordersten backenzähne beiderseits an. Es ist demnach ein mit der vorder- und vorderen mittellzunge gebildetes *l*, in dem kein wesentlicher unterschied in verbindung mit verschiedenen vokalen wahrnehmbar ist und das sich auch nicht wesentlich im klang von den gewöhnlichen *l*-lauten des dänischen, deutschen und englischen unterscheidet.

Ein ohne vokal sicher silbenbildendes *l* habe ich nicht beobachtet, wohl aber hörte ich ein deutlich stimmloses mit mehr oder minder kräftigem reibungsgeräusch in dem wort *həlai*, gesprochen *hlä*.

Im auslaut kommt *l* nur hinter *a* vor, das in dieser stellung noch ein klein wenig enger scheint als in den übrigen konsonantisch ausgehenden schlußsilben. Bei der bildung dieses *l*, so wie der munshi es deutlich demonstrierte, lag die zungenspitze an den alveolen der unteren vorderzähne, der partielle, einseitige verschluß wurde mit der mitte des rechten zungensaumes gebildet, während an der linken seite des mundes die luft frei passieren konnte; der zungenrücken war bis etwa in die mitte des mundes gehoben. Der so entstandene laut hat einen stark *i*-haltigen klang, so daß der ganze ausgang *-al* ähnlich klingt wie ein diphthong bestehend aus einem sehr offenen *ä* und einem engen *e*, das dem in deutsch sehr nahe kommt, oder

vielleicht eher einem entsprechenden mittelzungenvokal. Offenbar ist dieser *l*-laut nur eine station auf dem wege zum völligen verschwinden des *l* aus dem auslaut.

Hinter *i* (*e*) und *u* (*o*) ist die verschlußbildung anscheinend schon völlig gelöst. Aus *ol* (*ul*) entsteht ein diphthong, dessen erstes element ganz das *o* des § 31c ist, das zweite ein ungerundeter, ziemlich enger mittelzungenvokal sein dürfte. *el* (*il*) des wortauslautes ist zu einem *ɸ*-laut geworden (§ 30d), der sich gegen den schluß ein wenig verengert, aber kaum als diphthong wirkt.

25. Das *r* des Perakdialektes bietet gewisse schwierigkeiten. Nach der theorie des munshi ist es — dies gilt zunächst nur für den an- und inlaut —, während die übrigen dialekte (doch wohl nicht alle!) der halbinsel ein zungenspitzen-*r* bilden, ein hinterzungen-*r*: „*r* wird wie *ḡ* gesprochen“ (was freilich cum grano salis zu verstehen ist). Diese theorie schließt aber nicht aus, daß er selbst gar nicht selten unbewußt ein zungenspitzen-*r* bildet, am häufigsten (aber nicht allein) unmittelbar nach konsonanten; bei ihm ist dies nun leicht erklärlich: das Perak-*r* bereitet, wie er sagt, gewöhnlich seinen schülern, die ja fast ausschließlich engländer sind, große schwierigkeit und sie fassen es schwer auf; sein zungenspitzen-*r* kann also auf anbequemung an die sprechweise der schüler beruhen. Nun habe ich aber auch bei anderen individuen, die dieser gegend entstammen, zuweilen ein vorderzungen-*r* gehört, und zwar so, daß es bei denselben sprechen mit dem hinterzungen-*r* abwechselte und anscheinend nicht an gewisse stellungen und umgebende laute beschränkt war. Es läge nun die erklärungs nahe, daß das *r* dieses dialektes ein solches sei, an dessen bildung sowohl die vorder- als die hinterzunge beteiligt sei; solche kommen ja vor und stellen eine art mischbildung dar, und es wäre dann ganz verständlich, daß bald die eine, bald die andere artikulation mehr ins ohr fiel. Das ist aber nicht der fall; lasse ich mir ein *r* enthaltende wörter deutlich vorsprechen, so ist von einer mittätigkeit der zungenspitze nichts zu merken, und, soweit der demonstration zu trauen ist, liegt sie unten hinter den alveolen der unteren vorderzähne, ist nicht gehoben. Mein allgemeiner

eindruck ist, daß das hinterzungen-*r* weitaus das gewöhnlichere und das normale ist, daß aber daneben sporadisch ein nicht oder nur sehr schwach gerolltes vorderzungen-*r*, das ich nicht genauer definieren kann (es scheint an den alveolen gebildet zu sein), dafür eintritt. Mein deutsches *r* ist enger als das dänische, nicht frei von reibungsgeräusch und auch nicht immer von zäpfelenschwingungen; beide bilde ich in der zäpfelengegend, und da entsteht auch das malayische, das offen ist wie das dänische und bei dem ich nie mitschwingen des zäpfelens beobachtet habe.

In dieser form kommt das *r* konsonantisch vor vokalen vor, auch vor konsonanten in ganz einzelnen wörtern wie *harga*, *harta* und in einer kleinen anzahl von solchen, wo *ər*, *rə* mit vokalisch fungierendem *r* wechselt, das auch im allgemeinen hinterzungen-*r* ist (s. darüber § 40).

Im auslaut sind die verbindungen -*ar* und -*ur* (-*or*) zu einem offenen *a*-laut, -*ir* (-*er*) zu *iä* mit demselben *a* geworden (§ 31 f.); in dem letzteren (*iä*) ist das *i* stets unbetont und ganz kurz. Hinter dem *a* dieser ausgänge kann höchstens ganz außerordentlich schwach ein *r* nachklingen; über die behandlung bei anfügung von -*an* s. § 46.

26. Was die vokale angeht, so ist schon bemerkt, daß ihre relative länge und kürze anscheinend nicht an bestimmte wörter und silben oder stellungen gebunden ist, sondern ständig schwankt,¹ ferner auch, daß der quantitative unterschied zwischen betonten und unbetonten silben im ganzen ziemlich gering ist. Erwähnt ist auch, daß wortauslautende vokale nicht, wie es im deutschen vorkommt und im dänischen in so hohem grade der fall ist, von einem tonlosen hauch gefolgt werden, der wenigstens zum teil durch die vokallage der organe geht; er beruht darauf, daß die stimme verklingt, ehe die organe ihre stellung ändern. Bei solcher aussprache hört der munshi am wortende ein deutliches *h*, das vollkommen unmalayisch ist. Die vokale gehen durchaus stimmhaft aus, wie im französischen z. b.,

¹ Vielleicht sind hiervon auszunehmen die in § 30d, f und § 31e, f besprochenen vokale, die anscheinend nicht kurz gesprochen werden.

und sind im auslaut gewöhnlich verhältnismäßig lang. Ganz dasselbe gilt von den stimmhaften konsonanten im auslaut, den nasalen und *l*, auch sie gehen stimmhaft aus ohne stimmlosen nachschlag.

Wie der auslaut nur reine ausgänge kennt, so der anlaut nur reine eingänge; den kehlkopfverschluß vor anlautenden vokalen, den festen einsatz habe ich überhaupt nicht beobachtet, und er ist auch nicht üblich, wo vokalisch fungierende nasale den anlaut bilden. Hierauf beruht es, daß das *r* der präfixe *bēr-*, *pēr-*, *tēr-* vor vokalischem anlaut nicht schwindet, indem es sich dem folgenden vokal eng anschließt; und hiermit ist ferner die möglichkeit gegeben für solche iterierte bildungen wie *bērāpa-rāpa* von *apa*, *bēruntī-runtī* von *untī*, *tērēñjak-rēñjak* von *ēñjak*, *bērēlat-rēlat* von *lat* (*ēlat*), d. h. iterata, in denen das *r* des präfixes gewissermaßen zum neuen stamm-anlaut beider glieder geworden ist, obgleich der stamm in anderen verbindungen vokalisch anlautet. Liaison von konsonanten kommt auch sonst vor; ich hörte z. b. *tahapi* (mit vorderem *h*), was ich nicht verstand und als *diatas api* erklärt bekam, und sogar *tētēñahari* (ebenfalls mit dem vorderen *h* von *paha* u. ä., § 22) = *tētēñah hari*. Auf demselben umstand beruhen die nicht seltenen elisionen, am häufigsten in präfixen; z. b. hört man oft *kutan* = *ka-utan*, *sekor* = *sa-ekōr*; *raja dēliar* = *raja di-hilir* trifft man immer wieder im titel des hier wohnenden Raja Cholan; weitere beispiele sind *disikan* = *di-isi-kan*, *derākan* = *di-erāu-kan*. Bei bloßer nebeneinanderstellung zweier wörter notierte ich z. b. (aus Brown) *lauñ-laku* = *lauñ-la(h)* *aku*, *ba'gaku minjam bliuñ* = *bawak juga aku . . .*; in beiden fällen beweist das reine *a* von *aku*, daß es der vokal von *lā* (= *lah*) ist, der fortbleibt. Einmal hörte ich ein mir unverständliches *mantā*, hörte, als es wiederholt wurde, dasselbe, dann wurde es als *mau* (oft *mō* gesprochen) *antar* erklärt. Natürlich tritt solche zusammenziehung nur sporadisch auf, auch bei der präfigierung gibt es zahlreiche stufen, z. b. beim präfix *di-*: aussprache mit deutlichem vokal, mit stark verkürztem und reduziertem, vielleicht sogar stimmlosem, in dem die *i*-stellung aber doch offenbar eingehalten wird oder wenigstens annäherung an sie stattfindet, dann mit ganz schwachem vokal, der

von *ø* nicht zu unterscheiden ist, mit einfacher, aber vom folgenden vokal deutlich getrennter explosion des *d*, und schließlich mit einsetzen des vokals unmittelbar nach der explosion.

27. In der nachstehenden beschreibung der vokale des malayischen von Perak ist der versuch gemacht, sie auch nach den sogenannten spannungsverhältnissen der organe (ob narrow oder wide, dünn oder breit) zu bestimmen — gleichviel worauf diese unterschiede nun beruhen mögen; es ist dies einerseits ein sehr schwer zu beurteilendes element ihrer bildung, und ich bin nicht sicher, überall die grenze richtig gezogen zu haben, anderseits aber auch ein ziemlich wichtiges. Daß unterschiede solcher art auch hier bestehen, scheint mir deutlich, sie sind aber wesentlich anders als im deutschen und englischen; einerseits gehen sie in diesen sprachen vielfach hand in hand mit den quantitätsunterschieden, indem stärkere spannung im allgemeinen mit der vokallänge verbunden ist; davon ist in diesem malayischen keine rede. Zweitens aber sind die abstände hier geringer; ‚gespannt‘ und ‚ungespannt‘, ‚narrow‘ und ‚wide‘, ‚breit‘ und ‚dünn‘ sind ja, wie alles andere, relative größen, nicht für alle sprachen gleichmäßig feststehende gradunterschiede. Im Perakmalayischen sind die vokale, die ich als (relativ) ungespannt (wide, breit) bezeichne, mit strafferen organen artikuliert als die ungespannten in den anderen genannten sprachen und im dänischen — wie ja überhaupt die artikulation schärfer und präziser ist. Man könnte sich vielleicht sogar streiten, ob es so notwendig ist, diese scheidung vorzunehmen, vielleicht käme man aber auch bei genauerer betrachtung im gegenteil zu dem ergebnis, daß drei spannungsgrade zu unterscheiden sind, daß die gruppe, die ich als narrow rechne, in wirklichkeit zwei stufen enthält. Es kommt mir nämlich so vor, daß bei den vokalen, die einem auslautenden kehlkopfverschluß unmittelbar vorausgehen, der spannungsgrad nicht unwesentlich stärker ist als bei den übrigen, und man kann damit in parallele stellen, daß auch im dänischen, wie mir scheint, bei der artikulation der vokale vor dem kehlkopfverschluß die organe straffer sind als bei den entsprechenden in anderen stellungen: straffer also in *gjort* als

in *gjorde*, in *sket* als in *skete*.¹ Übrigens ist die beurteilung der malayischen vokale vor dem ausgang *k* (°) dadurch etwas erschwert, daß sie immer einigermaßen kurz (aber nicht ganz kurz) sind und nicht natürlich gedehnt werden können.

Es ergibt sich aus allem dem angeführten von selbst, daß die zum vergleich angeführten laute des dänischen, deutschen und englischen nur annäherungsweise die malayischen illustrieren, nur die kategorie, in die diese gehören, nicht aber die feineren unterscheidungen innerhalb der kategorie charakterisieren können und, soweit sie wide sind, im allgemeinen etwas gespannter zu sprechen sind, um aufs malayische übertragen werden zu können.

28. *a*-laute glaube ich vier unterscheiden zu können, von denen die zwei ersten sich ziemlich nahe stehen:

a) Der weitaus am häufigsten vorkommende ist ein ziemlich vorderes, helles und ungespanntes *a*, das dem gewöhnlichen dänischen *a* in *bade*, *far* (*fader*) sehr nahe kommt; es liegt also weiter vorn und ist heller als das deutsche in *vater*, das englische in *father*. Dieses *a* findet sich fast durchweg in vorletzter silbe und in letzter silbe in den ausgängen *-at*, *-ap*, *-an*, *-am*, *-as* (*-ah*), also z. b. in beiden silben von *jaian*, *dapat*, *tañkap*, *garam*, *atas*, und in zahllosen anderen wörtern. Ein klein wenig offener scheint mir das *a* der ersten silbe von *karañ*, *barañ*, *rambak*, und andere würden sich wohl nachweisen lassen. Ob dies nur eine spielart des gewöhnlichen *a* ist oder als selbständiger laut zu gelten hat, ist mir nicht ganz klar, möglicherweise handelt es sich um eine etwas mehr gespannte (narrow) spielart des folgenden b); in anderen wörtern mit *r* (*darat*, *marak* usw.) ist das *a* normal.

b) Ein wenig weiter nach hinten liegt das *a* des stammausganges *-añ* (*datañ*, *korañ*; *yah*, *bañ* = *barañ* usw.), das auch ungespannt (wide) ist; man wird es ungefähr mit dem deutschen in

¹ Eigentlich wohl nur ihr schluß: sagt man z. b. emphatisch und mit langer dehnung des *a* „er du gal?“, so nimmt die spannung des vokals merkbar zu. In manchen fällen illustrieren die angeführten dänischen beispiele mit kehlkopfverschluß vielleicht am besten die malayischen laute.

vater, hart, dem englischen in *father, pass* identifizieren können, das dem dänischen in *har, park* sehr nahe kommt. Ein ein wenig tieferes, das man wahrscheinlich mit diesem identifizieren kann, kommt gelegentlich in vorletzter stammsilbe vor, so in *harta, harga*, in den in § 21 genannten wörtern mit *ks, kt*, und auch das wort *rap* ‚besser‘ hat diesen vokal.

c) Das *a* des stammausganges *-ah* (mit ursprünglichem *h*) wie in *sudah, tūnah, bah, nah* ist ein ganz hinteres, tiefes, ungespanntes (wide), für das ich keine beispiele aus anderen sprachen anführen kann. Man hört es auch in der ersten (und zweiten) silbe von *Allah*, das viel als ausruf gebraucht wird; das *l* ist dann ein tiefes, hohles hinterzungen-*l* und deutlich verdoppelt.

d) Der vierte *a*-laut ist der des stammausganges *-ak* (*a* + kehlkopfverschluß), also in *bañak, budak, bak* = *bawa(k), tak* = *tidak* u. a. Dieser laut klingt tiefer als der des ausganges *-aü* (b), aber heller als der in *-ah* (c) und unterscheidet sich von beiden dadurch, daß er gespannter (narrow) ist; ohne es behaupten zu können, möchte ich annehmen, daß es sich um die gespannte (narrow) entprechung zu dem letzteren (c) handelt.

Im auslaut kommt *a* im malayischen dieser gegend nicht vor, nur in dem (entlehnten) *maha* habe ich es angetroffen, anscheinend gleicher qualität wie b); vgl. über dieses wort die fußnote § 22.

29. Das ursprüngliche *a* im auslaut ist in einen vokal umgewandelt, von dem Brown (s. XIV) sagt, er ‚approximates more nearly to that of the French *peu* than any English sound I can think of‘; in anderen genden in Perak hat er nach Brown eine andere aussprache, die ich nicht kennenlernte: er bezeichnet diesen vokal als ‚more flat‘, ‚similar to the final -er of a French word, but more prolonged‘, was vielleicht nur bedeutet, daß er höher (enger) gesprochen wird als der in Kuala Kangsar und umgegend übliche. Bei der aussprache dieses letzteren, der oft lang, sogar stark gedehnt gesprochen wird, ist die zunge etwa bis in die mitte der mundhöhle gehoben und etwas vorgeschoben; es ist also ein ‚mixed vowel‘, und zwar als mid-mixed zu bezeichnen, obgleich er etwas höher liegt,

die zunge ein wenig höher gehoben ist als bei den deutschen und dänischen, die so bezeichnet werden (das sogenannte unbetonte *e*, z. b. in *alle*); er ist wie diese gespannt (*narrow*), aber straffer. Der vokal kommt in zwei varietäten vor, deren eine hinter allen nicht-labialen lauten auftritt und bei deren äüßerung die mundwinkel kräftig zurückgezogen sind; dies ist der laut, der in wörtern wie *dia*, *ada*, *ya*, *saja*, *kəna*, *səgra*, *buka* usw. auftritt, und die partikeln *la*, *ka* = *lah*, *kah* anderer dialekte sowie das aus *saya* (*sahaya*) gekürzte unbetonte *sa* haben ihn ebenfalls. Die andere varietät kommt nur hinter den labialen lauten, *p*, *b*, *m*, *w*, *u* vor, also z. b. in *apa*, *tiba*, *lima*, *tawa*, *dna*; der lautliche eindruck ist nicht sehr verschieden, der unterschied bei schnellem sprechen fast verschwindend, sonst aber sowohl hörbar als sichtbar. Es beruht darauf, daß bei der letzteren spielart die lippenränder nicht seitwärts gezogen werden, sondern wohl sogar etwas vorgestülpt (gerundet) sind; in dieser labialisierten form bekommt der vokal deshalb einen etwas o-haltigen klang, aber nichts ö-haltiges, was an französisch *eu* erinnerte. Da der unterschied zwischen den beiden formen sich je nach dem vorausgehenden laut von selbst ergibt, bezeichne ich beide mit dem einen zeichen *a*.

In ganz vereinzeltten fällen kommt derselbe vokal im inlaut vor; die erstere, nicht-labialisierte form hörte ich in beiden silben von *haŋa* 'außer', vielleicht auch noch in *harga*, dessen erste silbe aber auch reines *a* hat, die zweite gelegentlich (neben reinem *a*; vgl. § 22 fußnote) in *maha* und glaube sie auch in der ersten silbe von *mahal* gehört zu haben.

Ein anscheinend verwandter vokal wird § 41 besprochen.

30. Unter den vokalen der *i-ä*-reihe sind verschiedene zu unterscheiden, von denen, die richtigkeit der analyse vorausgesetzt, zwei gespannt (*narrow*), die übrigen ungespannt (*wide*) sind.

a) Ein ausgeprägter *i*-laut, hoch (geschlossen) und gespannt (*narrow*) ist um ein geringes offener als das *i* in deutsch *vier*, *riemen*, dänisch *fire*, *ride*, französisch *dire* usw. Dies ist das durchweg übliche *i* im auslaut (*padi*, *pəgi*, *nanti* usw.), in vorletzter offener silbe (*tidak*,

lima, *itu* u. ä.) und auch in vorletzter geschlossener silbe vor nasal + verschlußlaut (in welcher stellung dänisch, deutsch und englisch einen ungespannten, weniger hellen *i*-vokal haben), in wörtern also wie *ringit*, *hinga*, *pindah*, *pinang*, *rimba* usw.; *mimpi*, *përingi* u. ä. haben genau wie *ini*, *isi* usw. gleiches *i* in beiden silben, nur ist es in geschlossener silbe meistens etwas kürzer. Dasselbe *i* hat auch das präfix *di-*, in dem es aber oft stark verkürzt wird (vgl. § 26), und ebenso das wörtchen *si*, von dem schon § 17 die rede war.

b) Der zweite gespannte vokal dieser reihe ist der hohe, geschlossene *e*-laut des wortausganges *ik*, *ek* (e^h), z. b. in *tabek*, *balek*, *ambek* (= *ambil*), *këchek* (= *këchil*)¹ usw., auch in einsilbigen wie *dek* und *che* = *ënche*. Dieser vokal ist etwas offener als das *e* in deutsch *reh*, *rede*, dänisch *rede*, *mere*, französisch *été* und kommt vielleicht am nächsten dem anfang des diphthongs in englisch *may*, *stay*, nur scheint er etwas mehr gespannt. Wahrscheinlich ist es das gespannte (narrow) gegenstück zu *e*.

c) Das *i* in geschlossener schlußsilbe, gleichviel ob betont oder unbetont, vor auslautenden konsonanten außer *k* (") also, ist ein ungespannter hoher vokal, der mit denen in dänisch *kirke*, *miste*, deutsch *bin*, *mit*, englisch *sit*, *him* oder vielleicht besser mit der ein wenig offeneren form hinter *r* (dänisch, deutsch, englisch *ring*) einigermaßen übereinstimmt; es ist wohl als die ungespannte entsprechung zu a) zu betrachten. Beispiele sind: *sakit*, *këtip*, *makin*, *musim*, *kërin*, *habis*, *lëbih*; denselben vokal hat der ausruf *esh* (i^h). Die länge wechselt stark, ohne daß dadurch die qualität des vokals geändert wird; besonders vor nasalen neigt er zu dehnung, für *kërin* hörte ich z. b. öfters ein langgezogenes *kërin* (oder *këren*), das wohl jeder nicht phonetisch geschulte *kren* schreiben würde. In den gewöhnlichen transkriptionen wechseln für diesen laut *i* und *e* bunt, im Perak-dialekt ist er vor all den genannten endkonsonanten gleich.

¹ *ambek* ist die hier geläufige form, nicht *ambil*; es mag eine umbildung nach *bawak* sein, das hier für *bawa* üblich und auch sonst verbreitet ist. *këchek* für *këchil* ist von einer anderen wurzel aus gebildet.

d) Der aus dem wortausgang -il, -el (wie in *sambil, bədil, tuil*) entstandene e-laut ist offener als die vorigen, ungespannt, immer relativ lang; sein klang ist ähnlich dem des dänischen æ in *cort, bære* u. ä., das wesentlich derselbe vokal ist wie in der offeneren deutschen aussprache das ü in deutsch *ühre, bür* (die ich mit demselben vokal spreche wie *ehre, beere*) und wie englisch in *there, air*, französisch in *tête, quel*. Diese sind aber alle gespannt (narrow) und also der bildung nach vom malayischen verschieden; der letztere verengert sich gegen den schluß hin ganz wenig, aber so gering, daß er nur bei scharfem aufmerken als diphthong erscheint.

e) Ein etwas offeneres e (ɛ), das ebenfalls ungespannt ist und den europäischen vokalen in dänisch *bedre, mænd*, deutsch *besser, männer*, englisch *better, said*, französisch *aimer* nahe kommt, ist der vokal der vorletzten silbe in einer großen anzahl von wörtern, von denen die meisten in der letzten silbe einen i/e oder u/o laut haben, z. b. *esok, tehok, elok, sendok, tendok* (= *tandok*), *erih* (= sonstigem *irin*), *leret, pendek, beikiin, teugek* (sitzen¹), *heliā* (*hilir*), *leher* (gesprochen *lehā* oder *lēhiā*) und anderen auf -iā < *ir* und in zahlreichen anderen. Ferner haben diesen vokal *perak* (sowohl als ‚silber‘ wie als landesname), *pehak, merah, selerak, lihat, leha, tivas, sepak, tebar, leikar, remban*, die pronomina *sema, dema* (s. § 8) und eine anzahl von lehnwörtern, darunter *përiksa, siksā, jiwa, dewa, dewata, sewa, këchewa, hina, beḍā*¹ (بيذا, sanskrit *bheda*), aus dem arabischen u. a. *kesah* (قصد), *daérah, heran*.

Eine stark nasalierte form wesentlich desselben e-lautes haben ein paar onomatopoetische wörter: *bə-dë^heh-z* und *leh* (*leh-kan* ‚weg-jagen‘); in dem letzteren scheint es aber auch daneben ein nasaliertes i (ɛ) nach b) zu geben.

f) Der aus auslautendem ai entstandene vokal (z. b. in *suñai, balai, këḍai*) ist ein sehr tiefes ü, wohl noch etwas offener als das englische in *man, bat*, am besten vergleichbar vielleicht dem vokal

¹ Das wort wird trotz seines indischen ursprungs nur mit diesem arabischen spiranten gesprochen; als ich es anfangs mit dem verschlußlaut d sprach, wurde es nicht verstanden.

von dänisch *rest*, *kærne*, deutsch *rest*, *rüchen*, und ungespannt wie diese; anscheinend ist er nie ganz kurz. In natürlicher aussprache hat er nichts diphthongisches (der munshi las freilich zuweilen diphthong *ae*, erklärte aber selbst, es sei nicht die lokale aussprache), nur wenn das suffix *-an* dazutritt, hat er diphthongischen charakter bewahrt (§ 46).

31. Wie in so vielen (wohl den meisten) sprachen zeigen die vokale der *i*-reihe und der *u*-reihe einen ausgesprochenen parallelismus, der hier freilich an einem punkt durchbrochen ist. Wie bei der *i*-reihe unterscheide ich bei der *u*-reihe sechs qualitäten, darunter zwei gespannte (*narrow*); bei den vier ersten, den höheren (geschlosseneren) sind die lippen kräftig vorgestülpt, bei den beiden offeneren weniger, aber doch deutlich gerundet.

a) Entsprechend dem hohen *i* gibt es ein hohes, geschlossenes und gespanntes *u*, das in denselben stellungen seinen platz hat wie das entsprechende *i*: im auslaut (*itu*, *aku*, *təmu* usw.), in vorletzter offener silbe (*bukan*, *sudah*; *lubañ* = sonstigem *lobañ*, *ubah* = *obah*, *uleh* und *buleh* = *oleh*, *boleh*) und in durch nasal geschlossener vorletzter silbe (*jumpa*, *muntah*, *tuñjok*); in drittletzter in lehnwörtern wie *ma'nusia*, *upaya*, *unpamu* ist derselbe laut vorhanden, regelmäßig etwas kürzer als sonst. Gleiches *u* in beiden silben haben z. b. nicht nur *ulu*, *chuchu*, sondern auch *tuñgu*, *rərumbu* u. ä. Dieses *u* ist ähnlich dem in dänisch *bug*, *mur*, deutsch *du*, *tun*, französisch *jour*, aber ein wenig offener.

b) Der vokal des ausganges *ok*, *uk* (*teñok*, *duduk*, *pokok* u. ä.) ist ein gespanntes *o*, offener als das dänische in *bo*, *store* und das deutsche in *so*, *vor*; abgesehen von der wohl etwas stärkeren spannung, ist es vergleichbar dem anfang des diphthongs im englischen *go*, *coat*.

c) In geschlossener schlußsilbe, vor auslautenden konsonanten außer dem kehlkopfverschluß (*kəjut*, *tikus*, *kampuñ*, *bubuh* u. a.) haben wir einen ungespannten hohen vokal ähnlich dem dänischen in *kun*, *rum*, dem deutschen in *stumm*, *kaput*, dem englischen in *put*; es dürfte die ungespannte entprechung des *u* unter a) sein. Die demon-

strative partikel *nun*¹ ,dort' scheint sowohl mit diesem ungespannten als mit dem gespannten (a) vorzukommen.

d) Nur wenig offener als der vorige ist in der häufigsten aussprache ein ungespannter laut, der in einer großen menge von wörtern in vorletzter silbe, offener wie geschlossener, vorkommt; eine parallele aus europäischen sprachen weiß ich nicht anzugeben. Es ist aber unverkennbar, daß die aussprache schwankt: bei denselben sprechern und in denselben wörtern (wenigstens in einem teil der hierher gehörigen) hört man auch einen anderen, offener klingenden, der, bis auf die quantität und um ein geringes stärkere spannung, identisch zu sein scheint mit der geschlosseneren aussprache des in unbetonter stellung gekürzten und entspannten *a* der dänischen präposition *på* (z. b. in *på landet*); dies *a* wird bald geschlossener (höher) gesprochen, bald offener ebenso wie in den komposita *pástå* usw., derselbe vokal wie in *potte*, *blåt*, deutsch *volk*, *von*; so tief wie dieser letztere reicht der malayische laut, soweit ich beobachtet habe, nie. Ob übrigens der unterschied zwischen den beiden varietäten auf wirklicher senkung der zunge oder auf anderen vorgängen (z. b. spannungsunterschied) beruht, kann ich nicht entscheiden. Dies ist der vokal in vorletzter silbe von wörtern wie *orañ*, *choba*, *pokok*, *bodoh*, *oñkah*, *bohkar* usw., und in einer anzahl von anderen, wo Brown in übereinstimmung mit der landläufigen transkription *u* schreibt: *nuris*, *tubiñ*, *lutoñ*, *pungok*, *ñumbiñ*, *punguh*, *ruñjañ*. Wörter, die sonst im malayischen im allgemeinen *u* zu haben scheinen, hier aber diesen o-laut, sind *korañ*, *romah*, *rosak*, *sorat*, *moga-2*, *otak*, *korsa* (sanskrit *añkuṣa*), *ropa*, *mola*, *dosa*, *śentosa*, *doli* (*duli*), *poja* (dagegen *muka*, nicht *moka*); auch für *dunya* wird hier *donya* gesprochen, und *روسیا* heißt *rosia* mit demselben o, nur kürzer, weil vor dem hauptton. Ein wirklicher unterschied im gebrauch der beiden varietäten scheint zu bestehen

¹ Dieses wort bietet das kuriosum eines nicht bilabialen *u*. Auf die frage wo oder wohin bekommt man oft als einzige antwort eine kopfbewegung: das kinn wird vorwärts geworfen, wobei die unterlippe sehr stark vorgestülpt wird; wenn diese bewegung, wie es oft der fall ist, das wort *nun* begleitet, ergibt sich ein *u*, das wenigstens nicht im gewöhnlichen sinne des wortes bilabial ist.

in der ersten silbe von wörtern mit der folge *oho*: für *mohon*, *pohon*, *tohok* und *tohor* gibt der munshi nur den geschlosseneren, für *johor* und *lohor* (die beide aus dem arabischen stammen) nur den offeneren an und erklärt das umgekehrte für falsch; in ihnen allen kann sowohl die erste als die zweite silbe den hauptdruck bekommen, und im letzteren falle kann der vokal der ersten ganz kurz werden, so daß er sich dem *ə* zumindest sehr stark nähert.

e) Der diphthong *au* ist im auslaut (in *kərvau*, *pulau* usw.) zu einem offenen und ungespannten *o*-laut geworden, indem die verengung des vokals zum diphthong anscheinend nur unter einfluß der schrift zuweilen vorkam; der laut läßt sich ziemlich gut vergleichen mit dem von dänisch *folk*, *godt*, deutsch *voll*, *kommt*. Über die behandlung dieses auslautes beim antritt des suffixes *-an* s. § 46.

f) Auf *r* auslautende schlußsilben sind, wie schon erwähnt (§ 25), umgewandelt: *ar* und *or* (*ur*) in einen tiefen, offenen, ungespannten *a*-laut, *er* (*ir*) in *iā* mit demselben *ā*; das *i* ist hierin immer unbetont und kurz; man spricht also z. b. *dēnā* für *dēnar*, *umā* für *umur*, *pāsiā* für *pasir* (aber *ukā* für *ukir* und *lehā* neben *lēhiā* für *leher*). Zuweilen scheint ein sehr schwaches *r* nachzuklingen. Dieser *a*-laut unterscheidet sich nicht sehr bedeutend von dem vorigen (e), ist aber etwas tiefer und kommt dem englischen in *got*, *on*, *wall* ziemlich nahe. Über die behandlung, wenn *-an* antritt, s. § 46.

32. Vokalverbindungen mit glattem, gleitendem übergang ohne hauch oder kehlkopfverschuß vom einen zu dem anderen gibt es im malayischen verschiedene, die meisten der art, daß *a* mit *i*- oder *u*-lauten zusammentrifft oder *i* und *u* miteinander; in beiden fällen kann der *i*-, bezw. der *u*-laut sowohl vorausgehen als folgen. Von anderen dialekten ausgehend ist man sich sehr uneinig gewesen, ob *a + i* und *a + u* im malayischen diphthonge oder zweisilbige verbindungen sind; holländische autoren gehen so weit, daß sie zwischen *a* und *i* ein *y* (j), zwischen *a* und *u* ein *w* einschieben (*bajik*, *dawun* schreiben). Für den Perakdialekt ist diese frage müßig: die grenze zwischen einsilbigkeit (also diphthongischer natur) und zweisilbigkeit solcher verbindungen ist ja durchaus fließend; was einer für diphthong

erklärt, wird ein anderer behaupten seien zwei silben; in diesem dialekt schwankt außerdem die aussprache je nach dem tempo der rede und der betonung, so daß man in demselben wort bald von einer, bald von zwei silben reden könnte. Ich habe, um ein beispiel zu nennen, das wort *ساهت sahut* oder *saut* nicht nur als ein *sayt*, das mir durchaus zweisilbig vorkam (aber natürlich keinen kehlkopfverschluß hatte), sondern auch als *sahyt* gehört, daneben aber die ableitung *naut* so kurz gesprochen, daß man beim besten willen keine zwei silben hätte heraushören können.

33. Die verbindungen *ia* und *ua* (beide natürlich mit dem mittelvokalen, § 29) werden gewöhnlich als zweisilbig gefaßt und oft *iya* (*ija*) und *uwa* (holländisch *oewa*) geschrieben; für sie gilt aber genau dasselbe, auch sie schwanken zwischen ein- und zweisilbigkeit, wobei bald auf das *i* oder *u*, bald auf das *a* mehr nachdruck fallen kann; in *kata dia* z. b. kann *dia* ganz kurz zusammengezogen werden in *kata dia-na*, anderseits habe ich die drei letzten vokale alle gleich lang und mit gleich starkem druck, jedesmal mit neu beginnendem impetus sprechen hören, so daß ich *dia* unbedingt als zweisilbig fassen würde. *tiap* wiederum hört man bisweilen mit stark betontem langen *i*, öfter aber mit stärkerem druck auf *a*, und ich habe auch ein *tiap* so kurz und zusammengezogen getroffen, daß ich es zunächst als *chap* auffaßte. Als ich den munshi eine lange liste von wörtern mit der verbindung *ia* zweimal nacheinander vorlesen ließ, legte er das erste mal konsequent stärkeren druck auf das *i*, das zweite mal zunächst ebenso deutlich auf das *a*, ging dann aber ganz allmählich dazu über, das *i* mehr zu betonen; den unterschied hört er überhaupt nicht: ich mochte noch so deutlich *diam* und *diam* nacheinander sagen, er hörte nur dasselbe — und ebenso übrigens in vielen anderen fällen von betonungswechsel. Das ganze ist im Perakmalayischen eine frage des tempos, des nachdruckes, mit dem gesprochen wird, und der gegenseitigen abstufung der druckstärke auf dem anfang und dem schluß der vokalverbindung — und schließlich der subjektiven auffassung des hörers. Will man all diese verbindungen als diphthonge fassen, so ergibt sich eine viel längere reihe von solchen, als ich

sie im folgenden aufstellte, in *baik, kain, biak, bias, biar* z. b. wären ebenso viele diphthonge zu unterscheiden, weil die qualität des letzten vokals je nach dem auslautenden konsonanten verschieden ist, ebenso wie in allen anderen wörtern; da diese unterschiede sich von selbst ergeben, liegt kein grund vor, eine so komplizierte einteilung aufzustellen.

34. Einige vokalverbindungen gibt es auch im Perakmalayischen, die man, selbst bei gedehnterer aussprache, kaum anders denn als diphthonge auffassen wird. Dahin gehören der aus *-il* entstandene *e*-laut (§ 30d), wenn man die schwache verengung gegen den schluß überhaupt heraushört, und das aus *-ai* entstandene *u* (§ 30f), wenn das suffix *-an* antritt. Ferner das aus *-ul* (*-ol*) hervorgegangene *oe* (§ 24), dessen *o* dem des § 31c entsprechen dürfte, während das zweite element wohl als high-mixed-wide zu bezeichnen ist; ganz denselben diphthong, soweit ich ausmachen kann, enthalten die interjektionen *oi, hoi*, womit man einen anruft, *amboi*, ein viel gebrauchter ausruf des staunens; ferner das sonderbare *choi* = *choba*, welches aber zuweilen einen offeneren *o*-laut, etwa § 31d, haben kann.

35. Die sonstigen vorkommenden vokalverbindungen sind folgende:

a) *ai*: Einen entschieden diphthongischen eindruck macht dies im ausruf¹ *ai, hai*, der zwar oft lang gedehnt wird, aber immer mit ganz gleichmäßig abnehmender druckstärke. Ohne folgenden konsonant kommt *ai* vor in *dahi* und *tahi, tai*, deren *h* zuweilen gesprochen wird (§ 22), meistens aber wohl nicht; die echt lokale aussprache von *tahi* scheint *tä* zu sein (nach § 30f). *ai, hai* und *dai* (*dahi*) haben *a* nach § 28a und *i* nach § 30a.

Schließt das wort konsonantisch (*kain, main, lain, kais, kait, pait* oder *pakit, jait* oder *jahit, raik, sain*), so ist das *a* wiederum das des § 28a, der *i*-laut der des § 30c; in *kail, gail* wird der ausgang *il*, in *chair* (gesprochen *chayä*) das *ir* ganz so behandelt wie sonst in schlußsilben (§ 24 und § 25), und in *baik, naik* haben wir das *e*

¹ Die interjektion, die Brown *aii* schreibt, wird *eh* gesprochen, und zwar teils mit dem *e* § 30c, teils mit dem von § 30d.

des § 30 b. Der hauptdruck fällt durchaus auf den anfang der vokalverbindung, das *a*, und in fast allen fällen scheint er auch in suffixableitungen dort zu bleiben; *kə-bái*kan*, *kəndí*kan* habe ich mehrfach gehört, wachsende druckstärke mit dem gipfel auf dem *i* nicht. Für *chair-an* gibt der munshi *cháyáran* (vgl. § 46), aber unbedingt maßgebend ist dies schwerlich, und dasselbe gilt von seinem *pahít-an* mit *h*, nicht ohne es wie gewöhnlich im bloßen stamm.

b) *au*: Bei diesem liegen die verhältnisse ganz wie bei *ai*. *au*, *hau*, *nau* sind ausrufe¹ und zu beurteilen wie *ai*, *hai* (*a* nach § 28 a, *u* nach § 31 a); *kau*, *əngkau* ‚du‘ haben denselben diphthong. *bau*, *tau*, *mau*, *prau* werden mit und ohne mittleres *h* geschrieben, regelmäßig ohne dasselbe gesprochen; die länge der beiden elemente ist meistens ziemlich gleich, aber wie andere auslautende vokale kann das *u* zuweilen beträchtlich gedehnt werden, dagegen habe ich größere druckstärke auf dem *u* nicht bemerkt, und der eindruck schwankt zwischen einsilbigkeit und zweisilbigkeit. Die vokale sind hier wie oben *a* § 28 a und *u* § 31 a. *mau* wird aber oft in *mo* zusammengezogen (§ 26), mit einem kurzen *o*, das nach § 31 c oder d zu beurteilen zu sein scheint. Die *-an*-ableitungen dieser wörter sind: *kətáhuán*, *kətahúan* und, was ich auch gelegentlich hörte, *kətdwan*; von *mau* gibt der munshi *kəmdhuan* an, aber auch *kəmdwan* habe ich angetroffen; von *bau*, das ich nur von ihm mit suffix *-an* gehört habe, *kəbáuan* mit deutlich getrenntem *a* und *u*.

Folgt auf *au* ein konsonant (*gauk*, *lauk*, *sauk*, *pauk*, *jauh*, *sauh*, (*h*)*aus*, *lauñ*, *mauñ*, *nauñ*, *rauñ*, *dauñ*, *tahun*, *aum*, *gaum*, *məraut*, *kaut*, *paut*, *laut*, *sahut*), so ist es wiederum wie bei *ai*: *a* nach § 28 a, *u* nach dem auslautenden konsonant verschieden nach § 31 c, bzw. § 31 b vor *k* (*); *baur* wird *bað*, in *gaul* wird *-ul* zum diphthong *oə* (§ 34). In ableitungen mit suffixen, soweit solche vorkommen, gibt der munshi den betonungsgipfel auf dem *a*, außer bei *kaut* und *paut*, wo er überhaupt nicht zu lokalisieren war; von *laut* habe ich mehrfach sowohl *láutan* als *laútan* gehört, und im

¹ Browns *auk* wird *oh* gesprochen, mit höherem oder tieferem *o* entsprechend *aih*.

ersteren fälle machte die ableitung mir einen zweisilbigen, im letzteren einen dreisilbigen eindruck.

c) *ia*: Ist diese vokalverbindung der schluß eines wortes, wie in *dia*, *sia-z*, *pëtia*, *ma'musia* usw., so besteht sie aus dem *i* § 30 a und dem mittellungenvokal § 29 in seiner nichtlabialisierten form; der stärkste druck fällt gewöhnlich auf *i*, das *a* wird aber oft gedehnt, und in ableitungen mit suffixen wird der akzent meistens verschoben.

In der ziemlich großen anzahl von zweisilbigen wörtern, wo auf *ia* ein konsonant folgt (z. b. *siap*, *diam*, *liar*, *tian*, *tiap* usw.), ist das *i* ebenfalls das hohe von § 30 a, das *a* folgt denselben regeln wie sonst in konsonantisch schließender letzter silbe (§ 28): so hat z. b. *biak a* nach § 28 d, *bias* wird *biah* mit *a* nach § 28 a, *biar* wird *biâ* usw. Die betonung ist sehr schwankend, bald fällt stärkerer druck auf *i*, bald auf *a*, dann wieder ist gar kein unterschied in der druckstärke wahrnehmbar; werden diese wörter iteriert, so scheint zunehmende druckstärke mit dem gipfel auf *a* vorzuwiegen, ebenso in ableitungen mit suffixen.

ia kommt auch, aber nicht häufig, vor, wenn noch eine silbe folgt, so in *biawak*, *biasa*, *piama*, *siamar*, *bëniaga* (*tiarap* wird aber hier *terap* mit *e* nach § 30 e gesprochen). In diesen fällen hat regelmäßig *a* die größere druckstärke, ist aber normalerweise kurz; der *i*-laut wird in dieser stellung kürzer, aber bleibt qualitativ unverändert. Die vokalverbindung macht mir in diesen wörtern einen durchaus einsilbigen, diphthongischen eindruck.

d) *ua*: Im auslaut (*jua*, *dua*, *mentua*, *përstua* u. a.) besteht die vokalgruppe aus hohem *u* (§ 31 a) und dem mittellungenvokal nach § 29 in der labialisierten form, mit druckgipfel auf dem ersten element, *u*; eine stark zusammengezogene, durchaus diphthongische aussprache weist *sëmua* auf, in dem das *u* auch etwas offener (weniger narrow?) scheint und zuweilen, besonders in der verbindung *sëmua-ña*, fast in dem *m* verschwindet. Der akzent wird auch hier bei suffigierung verschoben.

Wörter mit *ua* vor auslautenden konsonanten (*puas*, *buat*, *jual*, *tuan*, *tuas* usw.) sind noch zahlreicher als die entsprechenden mit *ia*,

und ihre behandlung entspricht ganz und gar der letzterer; die betonung ist ebenso schwankend und ändert sich bei anfügung von suffixen.

In der kategorie mit *ua* vor einer schlußsilbe sind die beispiele wieder etwas zahlreicher als bei *ia*; so: *chuacha*, *kuasa*, *puasa*, *buaya*, *kuala*, *suami*, *suara*, *suasa*, *suatu*, *muara*. Wie oben sind beide vokale kurz, das *a* hat stärkeren druck, und der eindruck ist der eines steigenden diphthongs.

e) *ui*: Diese gruppe umfaßt nur eine kleine zahl von wörtern, wie *buih*, *chuit*, *duit*, *juih*, *luih*, *ruit*; sie haben *u* nach § 31a und *i* nach § 30c; *tuil* zeigt die gewöhnliche entwicklung von *-il*, § 30d, klingt ähnlich wie *tuai*. Von diesen wörtern kenne ich nur zwei oder drei aus der natürlichen rede und diese nur mit stärkerem druck auf dem ersten der vokale oder gleichstarkem auf beiden. Bei ableitungen mit suffixen scheint die akzentverschiebung das normale zu sein.

f) *iu*: Die etwas zahlreicheren wörter mit dieser vokalverbindung, wie *chium*, *kiut*, *piut*, *riuh*, *siut*, *tiup* haben das hohe *i* (§ 30a) als erstes, das *u* von § 31c als zweites glied der gruppe; *siul*, *liur*, *siur* folgen den gewöhnlichen regeln für diese ausgänge. Die betonung schwankt hier wieder stärker, ebenso wie bei *ia* und *ua*. Das seinem ursprung nach hierhergehörige *ñiur* ist *ñā* (oder *ñā'*) geworden, indem der *i*-laut ganz in das *ñ* aufgegangen ist; auch *siuman* gehört nur nach der üblichen schreibung in diese kategorie, gesprochen wird *suman*.

36. Im vorstehenden sind nur die voll und klar artikulierten vokale und die silben, die solche enthalten, behandelt worden; es gibt aber im malayischen auch eine andere art der silbenbildung, die sogar ganz außerordentlich häufig ist, nämlich die mit dem vokal-laut, der in den allgemein üblichen transkriptionen mit *ə* dargestellt wird. Mit einer einzigen ausnahme, wo er eine dem Perakdialekt eigentümliche entwicklung zeigt (§ 41), ist dieser laut kurz, fast immer sehr kurz, schwach und anscheinend unvollkommen artikuliert und deshalb schwer genau zu definieren; es ist aber offenbar ein vokal

wesentlich derselben natur wie der sogenannte murmelvokal (das ,unbetonte e') moderner germanischer sprachen, wie dänisch, deutsch und englisch, ein mid-mixed vokal mit schwacher oder ohne stimme, der je nach der natur der umgebenden konsonanten etwas schwankt, jedenfalls hinter labialen labialisiert wird, ohne freilich dadurch in seinem klang merkbar beeinflußt zu werden. Eine etwas deutlichere artikulation bekommt er in der ersten silbe der in § 20 besprochenen reduplizierten bildungen des typus *gə'gəlap*, soweit meine beobachtungen reichen aber auch nur in diesen und in dem § 41 genannten falle; und hier scheint er dem dänischen in *gave*, *dame* ziemlich genau zu entsprechen, der einen etwas mehr ü-haltigen klang hat als der entsprechende deutsche und weniger tief ist als die im dänischen, deutschen und englischen aus dem wortausgang *er* entstandenen, dänisch *fætter*, deutsch *besser*, englisch *better*. In anderen stellungen schwankt der grad der deutlichkeit bis zum völligen schwund, der aber nur in ganz besonderen verbindungen (besonders § 39) regel ist oder häufiger vorkommt; der vokal neigt zwar bei schnellem sprechen zum ausfall, das zusammenschmelzen zweier silben ist aber viel weniger gewöhnlich als es oft dargestellt wird.

Der platz dieses lautes ist immer vor der stärkst betonten silbe, aber nicht immer unmittelbar davor; er kommt folglich nicht in schlußsilben vor, wie in einigen anderen indonesischen sprachen. Seinem ursprung nach ist er teils schon vormalayisch, teils erst in dieser sprache aus vortonigen vokalen entwickelt, in beiden fällen aber wesentlich gleich; es ist der vokal der meisten präfixe (*məng-*, *pəñ-*, *bər-*, *pər-*, *tər-*,¹ *kə-*, *sə-*, von denen die beiden letzten oft *ka-*, *sa-* geschrieben werden) und wird in diesen ebenso behandelt wie in stammwörtern.

37. Folgt auf den *ə*-vokal in vorletzter silbe ein verschlußlaut, wie in *kəjut*, *bəkas*, *pətañ*, *səgar*, *rədup*, *rəta*, *lətak* und unendlich vielen anderen, so ist die erste silbe des wortes sehr kurz und kann selbst bei noch so großer nachdrücklichkeit nicht gedehnt werden. Geht dem *ə* ein verschlußlaut voraus, scheint oft gar kein vokal

¹ Das *r* dieser drei ist vor konsonanten im Perakmalayischen abgefallen (§ 8).

dahinter vorhanden, sondern die beiden explosionen unmittelbar aufeinander zu folgen; daß die beiden verschlußlaute gemeinsame pause bekommen, wie es sonst in konsonantengruppen in anderen sprachen fast regel ist, dürfte hier kaum vorkommen. Ist der vorausgehende konsonant kein verschlußlaut (sondern *r*, *l*, nasal, *s*), so ist immer ein schwacher vokal hörbar, selbst *s* + tenuis verschmilzt in zweisilbigen wörtern nicht zu einer bloßen konsonantengruppe. In dreisilbigen wörtern, wie *pěchaya*, *běgitu* usw., ist es wie in zweisilbigen, nur kommt es hier eher vor, ohne aber das gewöhnliche und normale zu sein, daß *ě* zwischen *s* und verschlußlaut ganz verschwindet; so hört man nicht ganz selten z. b. *sětia* (sanskrit *satya*) als *stia*, *sa-kali* als *skali*, *sa-chupak* als *schupak* usw.

38. Wenn auf *ě* ein einfacher dauerlaut folgt (*s*, nasal oder liquida, also z. b. *pěsan*, *lěsi*, *těhah*, *ěnan*, *gělap*, *tělun*, *běras*, *rěluh*), so wird bei gedehnter aussprache dieser dauerlaut verlängert, nicht der vokal. Auch in dieser stellung kann das *ě*, zumal nach verschlußlauten, fast unhörbar werden, aber in zweisilbigen wörtern ist es doch fast ausnahmslose regel, daß zwischen den beiden konsonanten eine deutliche pause bleibt, die freilich manchmal eher als durch einen wirklichen *ě*-vokal möglicherweise durch einen gleitlaut zur dauerlautstellung und eventuell noch einen kurzen ‚silbischen‘ teil des nasals, bzw. der liquida ausgefüllt sein mag; eine scharfe grenze zwischen zwei silben gibt es in fällen dieser art ja noch weniger als in vielen anderen. In dreisilbigen wörtern ist ein enges zusammenfließen der zwei ersten konsonanten auch hier eher möglich, aber es ist nicht das normale; wörter wie *Mělaka*, *běrapa*, *kěrana*, *pěriksa*, *pěrau*, *ěropa* u. ä. können zuweilen zweisilbig klingen, tun es aber gewöhnlich nicht; dagegen beginnt das so unendlich häufig vorkommende *ěmua* sehr gewöhnlich mit reinem *sm*, und für *kashian* wird auch öfters *ksihan* gesagt.

39. Eine sonderstellung nehmen einige wörter ein, in denen anscheinend vormal *ě* + nasal den anlaut bildete, also *ěnam*, *ěmak* (= *mak*), *ěmas*, *amarah* (in den entsprechenden mit *l* und *r* ist das *ě* verschwunden und sie lauten einfach mit konsonant an, sind ein-

silbig geworden). In diesen ist selbst bei deutlichster aussprache nur ein langgedehnter nasal am anfang des wortes hörbar, der (vokalisch) die erste silbe und (konsonantisch) den anlaut der folgenden bildet; sie haben leisen einsatz, keinen kehlkopfverschluß als anlaut.

Ganz entsprechend verhält es sich mit wörtern, die ehemals mit *ɛ* + nasal vor verschlußlaut anfangen: *ɛntah* ‚ich weiß nicht‘, *ɛnkoɔ*, *ɛnjak*, *ɛŋkau*, *ɛmbun*, *ɛmpat* und vielen andern, und auch mit *ɛn* = *mun*, *lamun*, das sich eng an ein folgendes wort anlehnt. Die erste silbe ist auch hier nichts als ein nasal mit leisem einsatz, der oft von beträchtlicher dauer ist; in einem zögernden *ɛntah* z. b. wird das *n* zuweilen lang gedehnt. Zuweilen werden bildungen mit dem präfix ursprünglich *mɛn*- (vgl. § 7) so gesprochen, z. b. *nɛhari*, *nɛjadi*, meist ist aber der vom präfix übrig gebliebene nasal zu kurz, um als selbständige silbe zu wirken.

Gleichartig sind ferner die fälle, wo *ɛ* zwischen konsonant und nasal + verschlußlaut geschrieben wird, also z. b. *sɛmpat*, *bɛndaɔ*, *bɛŋkak* und mehrsilbige wie *bɛmbaraɔ*, *pɛmpɛtaɔ*, *bɛndara*, *tɛŋgala*, *jɛŋjuman* (= *zaman*-2), *pɛrɛmpuan* usw. Das *ɛ* + nasal der schrift ist nichts als ein silbischer nasal, der unmittelbar auf den konsonanten folgt.

Es ist übrigens bei all diesen bildungen daran zu erinnern, daß die nasale im Perakmalayischen viel kräftiger stimmhaft sind als wir es in unseren germanischen sprachen gewohnt sind.

Von entsprechenden bildungen mit silbischem *l* wüßte ich nur *pɛllagai* gehört zu haben, und auch dies ist kaum ganz sicher.

40. Eigentümlich ist das verhältnis bei älterem *ɛr* + konsonant;¹ in der transkription werden solche wörter zum teil oft oder meistens mit *ɛrɛ* geschrieben. In einigen hört man hier bald vor, bald hinter dem *r* einen schwachen *ɛ*-vokal, der einen etwas helleren klang hat, als *ɛ* es in anderen umgebungen zu haben pflegt, zuweilen wohl auch, besonders wenn mehr als eine silbe folgt, bloß ein silbisches *r*, das normalerweise ein hinterzungen-*r* ist (vgl. § 25). Hierher gehören

¹ Dahin gehören natürlich nicht die mit präfixen *bɛr*-, *pɛr*-, *tɛr*- gebildeten formen, da ihr *r* geschwunden ist.

sërta, ësërba, dërma, kërna, përsi, dërham, përwera, përstua, përbukala (= *purbakala*), alles lehnwörter und größtenteils solche, die ich nur als der literatursprache angehörig kenne; ebenso aber die echt malayischen *sërdan* und *bërnan*, wo der munshi die aussprache der folgenden gruppe (§ 41) ausdrücklich ablehnt, und damit stimmt die aussprache von *bërnan*, die ich sonst hörte. Der wechsel zwischen *ër* und *rë* ist ganz willkürlich, und ich hatte mehrfach beweis dafür, daß der munshi einen unterschied zwischen *sërba* und *sërëba* überhaupt nicht auffassen konnte, obgleich er mir sehr ohrenfällig war; in *sërba-sërbi* hörte ich ihn mehrfach ganz deutlich *sërëba-sërëbi* sprechen.

41. In weitaus den meisten fällen ist aber *ër*, *ërë* in dieser stellung im hiesigen dialekt anders entwickelt; ich habe von dieser art folgende wörter aufgezeichnet: *kërja, përnah, kërbau, chërcha, chërmah, chërmah, (të-)kërlap, tërham, përdah, tërbah, jërba, tërjun, bërmin, bërmin, bërkat, kërta, mërjam, murka, mërgästua* (so betont), *sëriat, sëpërti*; zum teil sind dies wörter, die ich mehrfach oder oft und von verschiedenen sprechern hörte, und es befinden sich unter ihnen neben solchen malayischen ursprungs auch lehnwörter aus dem indischen und arabischen. In der gewöhnlichsten aussprache ist zwischen dem anlautenden konsonanten und dem *r* kein vokal hörbar, und auf das *r* folgt ein vokal von normaler länge, aber ziemlich unklarem klang, dessen bestimmung ziemliche schwierigkeiten machte. Er klingt zunächst ähnlich einem *a*-laut, geschlossener (höher) als der aus *-au* entstandene (§ 31c), gerundet wie dieser, aber nur ziemlich schwach. Es zeigt sich aber, daß bei seiner bildung die zunge, die ganz schlaff liegt, etwas vorwärts verschoben ist, und so wird der vokal als *low-mixed-wide-round* zu bezeichnen sein, also als verwandt mit dem aus auslautendem *a* entstandenen mittellzungenvokal (§ 29) nach labialen lauten. Im vergleich zu den aus *-er* entstandenen mittellzungenvokalen (ə) des dänischen, deutschen und englischen (die hinter labialen leicht gerundet sind) hat er tiefer gesenkte zunge; der verwandte vokal des englischen *bird* u. ä. ist gespannt (*narrow*) und ungerundet, kommt aber hinsichtlich des grades der vorschiebung der zunge dem malay-

ischen wohl am nächsten. Bezeichnet man nun diesen laut mit \tilde{a} , so ergibt sich also: *krājā*, *krābā*, *trājūn*, *mrāyam*, *srāyat*, *sprāti* usw. Außer den oben genannten gehören hierher wahrscheinlich noch zwei weitere: *durian*, das neben der aussprache *dūryan* auch als *drāyan* vorkommt, und *priok*, dessen echte dialektform *prāyo** zu sein scheint, obwohl ich auch *p^rrio** gehört habe. Was die betonung all dieser wörter angeht, so sind gewöhnlich beide silben gleich starken druckes, die letzte wenigstens nur um ein geringes stärker betont; *mērgastua* hat den hauptdruck auf dem ersten *a*, das aber nur wenig kräftigeren druck hat als die erste silbe *mrā*-.

Diese aussprache ist aber nicht alleinherrschend: statt des \tilde{a} kann, bei den meisten wenigstens, ein wesentlich kürzerer laut eintreten, der mit dem gewöhnlichen \tilde{e} in seiner deutlichsten aussprache (§ 20 und 36) ziemlich identisch zu sein scheint und vielleicht mit voller stimme artikuliert wird; also etwa *krējā*, *krēbā*, *trēbañ* usw.; wahrscheinlich beruht diese aussprache des vokals auf etwas geringerer betonung dieser silbe im vergleich zur folgenden. Einige wörter weichen ab: neben *mrāyam* steht *mēryam*, neben *sprāti* *spērti*, beide mit einem schwer zu bestimmenden vokal, der wie ein sehr flüchtiges und sehr geschlossenes ungespanntes *o* klingt; ferner hörte ich *s^hpērti* und *m^hrgastua* mit dem schwachen, helleren \tilde{e} -vokal nach § 40 vor dem *r* oder mit silbischem *r*. Dasselbe habe ich gelegentlich auch in einigen anderen gehört (*tērbāñ*, *tērkam*, *chērcha* u. a.), kann aber annehmen, daß sie bloß beim lesen gebrauchte formen der schriftsprache sind. Für *srāyat* endlich gibt der munshi auch *sēriat* oder *sriat* an.

42. Folgen zwei silben mit dem \tilde{e} -vokal aufeinander, was besonders häufig in bildungen mit präfixen ist und in reduplizierten wörtern (*gēgēlap*), so wird, wenn die zweite offen ist (z. b. *kēdērat* = *قدرة*, *tēkējut*, *sēbērañ* u. ä.), die erste von den beiden ein wenig stärker betont als diese (also etwa *kēd^hrat*), deren vokal noch etwas kürzer wird, ohne aber auszufallen; formen wie *tēsñum* habe ich nur ganz vereinzelt gehört. Eine ausnahme hiervon bilden die mit dem präfix *sē-* (*sa-*) gebildeten formen (z. b. *sē-kējap*, *sē-tēlun*), dessen vokal

überhaupt zu völligem schwund neigt,¹ ohne daß dieser aber regel wäre; ich habe z. b. deutliches *sproñjoñ* = *sa-përoñjoñ*, *sprñyo* = *sapriok* gehört. Enthält aber von den beiden silben die zweite nasal + konsonant (wo also kein *ẽ*, sondern nasal als vokal fungierend gesprochen wird, § 39), so ist diese die lautstärkste, aber wiederum wird die erste und tonschwächere gewöhnlich nicht ganz vokallost.

Drei *ẽ* in aufeinanderfolgenden silben kommen bisweilen vor, und es ist dann die erste von ihnen ein wenig stärker als die zwei folgenden, die ganz kurz werden; so z. b.: *mẽñ¹l²gák*, *kẽb¹b²láh* u. ä. Vier aufeinanderfolgende *ẽ* hörte ich mehrmals in *tẽr-lẽla-2*, gesprochen *tẽb¹tẽb²lq*.

43. Einige bemerkungen über das verhalten der schlußsilben der stämme, wenn suffixe angehängt werden, müssen zum schluß noch hinzugefügt werden; auf die betonungsverhältnisse, über die schon oben § 14 einiges erwähnt wurde, gehe ich dabei nicht näher ein. Die mit einem konsonant anlautenden suffixe (*-kan*, *-ku*, *-ña* usw.) führen keine änderung in der schlußsilbe des stammes herbei: diese bleibt geschlossen wie im wortauslaut und unverändert. So kommt eigentlich nur das suffix *-an* in betracht, da *-i* anscheinend ganz aus diesem dialekt verschwunden ist (§ 7), beim lesen von texten aber, in denen es vorkommt, gelten dafür ganz dieselben regeln wie für die suffigierung von *-an*.

Durchaus gilt, nur mit ausnahme des *a* im stammausgang *-ah*, der ausgänge auf *l* und im gewissen sinne auch des aus dem ausgang *-ai* entstandenen *-ü*, daß der vokal der letzten stammsilbe unverändert bleibt.

44. Die auslautenden konsonanten *p*, *t*, *m*, *n*, *ñ* werden zwischen diesem unveränderten vokal und dem folgenden *a* gedehnt, sehr deutlich und klar wenn der starkton auf die letzte silbe des stammes verlegt wird, weniger wenn diese unbetont bleibt (in welchem falle das suffix stärker betont ist als sie). Der munshi machte mehrfach

¹ Ein paar merkwürdige bildungen anderer art führe ich hier an: *stẽr-u* ‚feind‘ (sanskrit *çatru*) und *stẽra* ‚seide‘ (sanskrit *stãtra*); beide habe ich hier nur in dieser form gehört.

darauf aufmerksam, und zwar ganz mit recht, daß in wörtern wie *laüt-an*, *kě-sakít-an* deutlich ‚zwei t‘ zu sprechen seien, und entsprechend bei den übrigen ausgängen. In der realität bleibt also auch hier die schlußsilbe des stammes geschlossen, indem der erste teil des so gedehnten endkonsonanten ihren schluß, der zweite teil den anfang der folgenden silbe, des suffixes, bildet; bei den verschlußlauten, wo die dehnung natürlich in einer pause von beträchtlicher dauer zwischen der implosion und der (im auslaut nicht hörbaren) explosion besteht, ist diese verteilung besonders ohrenfällig. *ñ* ist ja im auslaut hinter *i* (*e*) in *n* übergegangen (§ 19): in solchen wörtern (z. b. *kě-kěriñ-an*, *di-kěliliñ-an*) bleibt *ñ* unverändert als gedehntes *ñ*, geht nicht in *n* über. Nur *erĩñ* (= *irĩñ*) und *suntĩñ* weiß der munshi anzuführen (es wird wohl mehr geben), in denen der wandel in *n* sich auch in der ableitung geltend macht, und zwar so, daß der stamm auf *n* ausgeht, das suffix aber mit *ñ* anlautet: also *kěerĩññan*, *disuntĩññi*. Diese behandlungsweise, die ich in der zusammenhängenden rede nur einmal bemerkt zu haben glaube, entspricht ganz der des auslautenden *k* (*).

Das *k* ist ja im auslaut zum kehlkopfverschluß geworden. Tritt an ein auf diesen endendes wort (wie *bañak*, *baik*, *esok*) das suffix *-an* (oder *-i*), so bleibt der kehlkopfverschluß (nebst dem vorausgehenden vokal) unverändert, das suffix bekommt aber den anlaut *k*; so ergibt sich also *kěbañak'an*, *kěbai'kan*, *kěeso'kan*, ein resultat, das (was stamm und suffix angeht) ganz gleichlautend wird mit dem der anfügung des suffixes *-kan*: z. b. von *lětak*: *mělěta'kan*, von *masok*: *měmaso'kan* (oder häufiger ohne das präfix *mě*).¹ Genau so ist es bei anfügung von *-i*: *dinai'ki*, *tuñjo'ki*.

45. *s* ist im auslaut in einen vorderen *h*-laut übergegangen; dieser wandel findet vor vokalischem anlautendem suffix nicht statt (wohl aber vor konsonantischem anlautendem), sondern das *s* bleibt und wird gedehnt; es heißt also *kěmaniñssan*, nicht *kěmaniñhsan*, und ebenso *kělěpassan*, *ditaññissi* u. a.

¹ Die alleinstehende ableitung von *anak*, die gewöhnlich *anakanda* geschrieben wird, wird *ana'nda* gesprochen, also ebenso behandelt wie ableitungen mit *-kan*.

Dieselbe behandlung wie *s* erfährt *l* im auslaut, gleichviel hinter welchem vokal: es bleibt als *l* erhalten, der diphthongische charakter des vorhergehenden vokals tritt nicht ein, sondern seine qualität wird der der entsprechenden vokale in anderen schlußsilben (§ 28 a, § 30 c und § 31 c) gleich.

Auslautendes ursprüngliches *h* wird vor dem suffix *-an* (*-i*) deutlich gedehnt, und sowohl der *h*-laut als der vokal des ausganges *-eh* (*-ih*) bleiben qualitativ unverändert; das *h* der ausgänge *-ah* und *-oh* (*-uh*) dagegen wird nach vorn verschoben und wird identisch mit dem intervokalischen *h* in stämmen (§ 22), nur von längerer dauer, und somit fast gleichlautend mit dem des ausganges *-eh*. Der vokal des ausganges *-oh* (*-uh*) bleibt dabei unverändert, das *a* des ausganges *-ah* dagegen wird mit dem *h* zugleich verschoben und bekommt denselben charakter wie *a* in vorletzter silbe (§ 28 a).

46. Schlußsilben auf älteres *r* (*ar*, *er* oder *ir*, *or* oder *ur*; § 25 und § 31 f) und auf älteres *au* (§ 31 e) werden beim antritt von *-an* (*-i*) gleich behandelt: der jeweilige *ä*-laut bleibt unverändert, dahinter tritt aber als konsonantischer übergang zur folgenden silbe ein *r* (hinterzungen-*r* natürlich), bezw. *w*; es heißt also *kēbēsāran*, *pikīāran*, *kilā-kilāwan*, *gurā-gurāwan*. Die dehnung trifft aber in diesen fällen nicht, wie sonst, das konsonantische element (*r*, *w*), sondern den vokal *ä*.

Ganz ähnlich verhält es sich mit *ü* aus *ai* (§ 30 f), wo aber der *ü*-laut einen deutlich diphthongischen charakter bekommt, indem der vokal sich ganz allmählich zum schwachen *y* verengert, der gleitlaut sich also deutlich geltend macht.

47. Wenn das suffix *-an* (und *-i*) an ursprünglich vokalisches schließende silben antritt, ist die behandlung je nach der natur des vokals verschieden: ist der auslaut *-i* oder *-u*, haben wir glatten übergang von diesem vokal zu dem des suffixes (an auf *i* ausgehende stämme kann nach bekannter regel das suffix-*i* nicht angefügt werden), und es entstehen somit vokalverbindungen ganz derselben art wie die in den §§ 33, 35 c, d, e besprochenen *ia*, *ua* (und *ui*) innerhalb von stämmen: z. b. von *ganti* *bēgantigantian*, von *tēmu* *bētēmu-*

těmuan, von *laku kělákuan* oder *kělakúan*, von *dulu* (*dahulu*) *didului*.¹

Der aus auslautendem *a* hervorgegangene mittelzungenvokal (§ 29) bleibt auch vor allen suffixen unverändert; tritt aber ein vokalisch anlautendes an, so werden die beiden zusammenstoßenden vokale immer durch einen deutlichen kehlkopfverschluß getrennt: so heißt es also *kěraja'an*, *kěmuliā'an*, *pěrasā'an*, *ditañā'i*, *měñě-nā'i* usw.

48. Es sind im obigen einige male iterierte bildungen als beispiele angeführt, unter denen die reziproken mit *běr--an* an dem iterierten stamm am häufigsten vorkommen. Für diese gilt durchweg, daß das erste glied des iteratums die form des gewöhnlichen auslautes unverändert behält, das zweite die vor suffix *-an* übliche: z. b. *gura-gurawan*, *běpañge-pañgılan*, *běmaniñ-manissan*, *běbantın-bantınñan*, *běrerin-erinnan* usw.

¹ Lesen hörte ich dieses wort auch *didulului* (mit *ä* in der ersten silbe des stammes).

Noch einmal ‚Persische Trinkgefäße‘.

Von

F. W. v. Bissing, Haag.

Ein widriger Zufall verhinderte, daß die Korrektur meines Aufsatzes im III. Bande der *Acta*, S. 94 ff. rechtzeitig in die Hände der Redaktion kam; so blieben einige Druckfehler stehen¹ und einige Zusätze ungedruckt. Da mir inzwischen der für unsere Frage wichtige Aufsatz von H. Thiersch in den Jahreshften des österreichischen Instituts XVI, 1913, S. 78 ff. wieder ins Gedächtnis gekommen ist, hole ich das Wichtigste hier nach. Thiersch hat den Nachweis erbracht, daß die Becherform, die in den ihm noch unbekannten persischen Bechern vorliegt, zu drei verschiedenen Zeiten auftritt und jedesmal mit Wahrscheinlichkeit auf das Vorbild des Horntrinkgefäßes zurückgeführt werden kann:² in der kretisch-mykenischen Zeit, in der spätrömischen Zeit und in der fränkischen Zeit. Dazwischen schiebt sich nun das 5. Jahrhundert. Jedesmal wächst dem Horn derselbe kleine Fuß. Ich hatte bei der Korrektur noch auf weitere Zusammenhänge aufmerksam gemacht: im *Journal of Eg. Arch.* 1918, Taf. XXVI, 1 ist ein Alabasterbecher aus Ägypten abgebildet, den der Herausgeber bereits zu kretischen Bechern ähnlicher Form

¹ Der griechische Text muß richtig lauten (*Acta* III, S. 94):

ἐνιζόμενοι δὲ πρὸς βίαν ἐπίνομεν
ἐξ ὑαλίνων ἐκπομάτων καὶ χρυσίδων
ἄκρατον οἶνον ἔδυν . . .

² Wie sich der ‚Trichter‘ zu diesen Hornbechern verhält, bleibe dahingestellt. Für den von Thiersch angenommenen Zusammenhang könnte die Parallele der Hornrhyta, die in dem oben zitierten Aufsätze besprochen sind und zum Teil der gleichen Zeit angehören, angeführt werden.

gestellt hat und deshalb glaubhaft der XVIII. Dynastie zugewiesen hat. Umgekehrt wie bei den Hornrhytonen, über die ich im Arch. Anz. 1923/24, S. 105 ff. gehandelt habe,¹ scheint diesmal die Priorität auf Kreta zu liegen und die Form von dort gewandert zu sein. Wir finden sie mit entwickelterem Fuß im 7. Jahrhundert in Kurion auf Kypros, diesmal aus opakem blauem und gelbem Glas (British Museum Excavations in Cyprus, S. 69, Fig. 69). Ob die Trinkbecher, deren Strabo XV, C, 730 bei der Beschreibung der Totenausstattung des Kyros Erwähnung tut, unsere Form hatten, läßt sich nicht sagen. Aber unzweifelhaft verwandt sind die Silberhumpen des Hildesheimer-Fundes (bei Winter-Pernice, Taf. XXXVIII ff., nach den Herausgebern gallischen Ursprungs, aber kleinasiatischer [?] Abkunft). Wir haben damit den Typus etwa in der Mitte des 1. Jahrh. nach Chr. nachgewiesen. Man wird unter solchen Umständen fragen müssen, ob nicht letzten Endes alle diese Beispiele doch miteinander zusammenhängen und wir einen von der altesopotamischen Kunst geschaffenen Typus des Trinkgefäßes haben, der im zweiten Jahrtausend durch die kretisch-mykenische Kunst weitergebildet und verbreitet wurde, in Kypros, in Persien sich hielt oder wieder aufgenommen wurde, und von Asien aus, in Glas und Metall sich in der Kaiserzeit wieder weithin verbreitet hat.

¹ Es sei mir erlaubt, auch bei diesem Aufsätze vor zwei Druckfehlern zu warnen: Die Anmerkung 1 auf S. 106 gehört an den Schluß auf S. 108. S. 110 muß es bei dem Zitat aus Sarre nur ‚Taf. 48‘ heißen.

The Elements of the Plural in Sumerian.

By

J. Dyneley Prince, Copenhagen.

It has long been recognized that the sign of the plural both of Sumerian nouns and verbs is sometimes *-ene* and sometimes *-(m)eš*. Thus, we find *dingir(r)-ene* 'gods', or, with the adjective in composition, *dingir-gal-ene* 'great gods' and also *dingir-ĝul-a-meš* 'wicked gods', &c. Poebel¹ (p. 50) states that the plural in *-ene* is used only with persons, or with personified nouns. This seems to be correct, as reduplication is frequently used to denote the plural of impersonal objects; thus, *mada-mada* 'lands', IR. 53, 13b. Where compounds, such as nouns with adjectives, occur in impersonal combinations, the second element alone is usually reduplicated, as *nà-gal-gal* 'great stones', Cyl. A. 23—24, and to such reduplications we often find the shortened plural ending *-ne* appended, as *ugula-ugula-ne* 'secretaries' (Poebel, p. 51).

Langdon wrongly states (Sum. Gr., p. 84) that *-meš* was used only with verbs and that where *-meš* occurs with nouns, as *dingir-ĝul-a-meš* 'wicked gods', this is a Semitism. Poebel (p. 51) more correctly shows that the noun-plural with *-meš* is used exclusively in an 'identifying' (= distinguishing) sense; e.g., either in apposition, where *-meš* means 'those which are', or, as a pure predicate, with the sense 'they are'. This practically gives to *-meš* the force of a definite plural article; thus, it would appear that *dingir-ĝul-a-meš* really means 'the evil gods' (i.e. 'the gods which are evil'); cf. *lù-ne-meš* 'these

¹ The following abbreviations have been used; viz., AO. = Acta Orientalia; Delitzsch = Fried. Delitzsch, Sumerische Grammatik; HT. = Paul Haupt, Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte; JAOS. = Journal of the American Oriental Society; Poebel = Arno Poebel, Sumerische Grammatik; R. = Sir Henry Rawlinson, Inscriptions of Western Asia.

people', where *-ne* is not the plural ending, but the demonstrative element (see below); literally: 'this people (it is) who are'; note also that *ġur¹-meš*, 'these' = 'this' + plural *-meš*. In *ġa-meš*, 'fishes', the mass of individual fishes is indicated by *-meš*. The generic idea 'fish' would be expressed by the singular *ġa*, regarded as a collective similar in sense to the Semitic *nomen unitatis*.

Here it should be noted that the plural endings *-ene* and *-(m)eš* are applied also to verbs in the 3 p. pl., as pres. *igar(r)ene* 'they put', pret. *igar(r)eš* 'they have put' (Prince, AO. III, pp. 154—155). Observe also in the optative (Poebel, pp. 302 ff.): *ġe-gar(r)ene* 'may they put', but *un-gar(r)eš*, the so-called *un*-optative with the pl. *-eš* (Poebel, pp. 266—269).

It is now generally established that the verbal 3 pl. in *-ene* is used only with the present stem, while the 3 pl. in *-eš* appears exclusively with the preterites, a fact which was first indicated by Paul Haupt (HT., p. 142).² It is probable that the *un*-form of the preterite originally had a past subjunctive sense, as Poebel hints (p. 267). This would explain the plural in *-eš* with this tense. The question as to the reason for this differentiation in tense usage between *-ene* and *-eš* is difficult and interesting. There appears to be no apparent cause why *-ene* should not have served both for the 3 p. pl. of the present and preterite forms. Possibly the element of deliberate differentiation,³ irrespective of the peculiar 'identifying' sense mentioned above, entered

¹ This *ġur* = *šualu* 'this'; cf. Delitzsch, p. 35, who reads less correctly *ġar*.

² Professor Paul Haupt's work as the real pioneer in Sumerian morphology has been too little acknowledged by recent Sumerologists. Haupt's brief but brilliant summary of the grammar of Sumerian (HT., pp. 133 ff.) has really never been superseded as the basis of this difficult subject.

³ Arbitrary differentiation adopted in order to avoid misunderstanding appears frequently as a means of distinguishing forms in languages of widely different origin. Thus, in Basque, the present tense is formed by the verbal theme preceded by the object and followed by the subject as *dakart* 'I bear it' = *d-*, the object 'it' + *ekar*, the root + *t* = a pronominal element of the 1 p. sing., used only with verbs, the normal first personal element sing. being *n-* (= *ni*). The Basque imperfect, on the other hand, has the pronominal subject prefixed to the verb, as *nekarren* 'I bore' (= *n-*, 1 p. sing. + *ekar* + a final *n*-carrier (Van Eys, Outlines of Basque Grammar, London, 1883, pp. 29—30 and p. 31). The difference of the position of the pronominal elements seems to be used to indicate the difference in tense.

into the choice of the *-eš*-plural for the preterite, simply in order to prevent a confusion between the tenses.

The problem as to the etymological origin of the plurals *-ene* and *-eš* is of some interest and, so far as I am aware, has not been thoroughly discussed. It will be noted that Poebel (p. 50) believes *-ene* to be a reduplication of the demonstrative element *-e-* (discussed *loc. cit.*, p. 81) with a possible intercalary *-n-*. This explanation does not seem satisfactory, as Poebel (p. 81) expressly states that the demonstrative *-e-* has *-meš* as its distinctive plural ending. This demonstrative *-e-* is clearly the same vowel element as that seen in the ordinary demonstrative pronoun *ne* 'that', which *ne* is evidently contained in the common pronoun of the 3 p. sing. *ene* 'he, she, it' (= demonstrative *e* + *ne*, where *n* is itself a demonstrative and not a mere phonetic intercalation). The plural of *ene* 'he, she, it' is well established as *enenē* 'they' (*passim*), which can only be an abbreviation of a reduplication of the conventionalized *ene* 'he, she, it'; i. e., *enene* = *ene-ene* 'he-he'¹ = 'they'.

Delitzsch's statement that the plural ending *-ene* is identical with *ene*, the pronoun of the 3 p. sing. is not in accordance with the usual linguistic system of forming plurals, which are commonly indicated by the following four methods: (1) by leaving the singular form unchanged and regarding it as a collective;² (2) by full or partial doubling of the singular substantive;³ (3) by the use of an element denoting multitude or plurality and often trituated to a particle, prefixed or suffixed to the substantive;⁴ or, (4) by *umlaut* of the internal vowels

¹ Cf. in the Panama Indian Tule language *nen* 'we' (= *an-an*, reduplicated first person sing.), discussed Prince, *Amer. Anthropologist* XV. 2, p. 482.

² A common linguistic phenomenon, when it is not absolutely necessary to denote plurality.

³ Usual in Sumerian (see above) and also in Polynesian; cf. Malay *ruma-ruma* 'houses'; *raja-raja* 'kings', &c. This pluralization must be carefully distinguished from synonymous reduplication, seen in Sumerian *gibil* 'fire', in which *gi* and *bil* each = 'fire' and also in Chinese *me-li* 'beautiful', where *me* and *li* each mean 'beautiful' (see Prince, *JAOS*, XXXIX, p. 269, for other examples).

⁴ A common phenomenon often observed in isolating and semi-isolating languages as, for example, in the San Blas of Panama *īti-mala* 'they' (*īti* = 3 p. sing.; see above note 2); *chapi-gana* 'trees', where *-mala* and *-gana* are respectively the

of the substantive, which *umlaut* is the result of the influence of a final, which may or not be present.¹ It is unlikely, therefore, that the expressly singular pronoun *ene* could be used as a collective suffix to serve as a plural ending. It seems much more probable that the plural ending *-ene* must be an abbreviation of *enene*, 'they' (= *ene-ene*), which is the common form of the pronoun of the 3 p. pl. (see above). The plural ending *-ene* was then further abbreviated to simple *-ne*, particularly after vowels, as *ibila-ne* 'heirs' (Poebel, p. 51), and thus, the suffix *-ne* came to be regarded as a plural final, distinct in intention from the demonstrative prefix *ne-*, although etymologically the plural *-ne* (= *-ene*) is really a derivative from the demonstrative element. The longer reduplicated form for 'they' = *enenene*, mentioned by Delitzsch (p. 244), but first discovered by Paul Haupt (HT., p. 139), is merely a redundant plural of *enene*, 'they', formed by means of the plural *-ne*.

As to the *-meš*-plural of nouns, Poebel believes that this is identical with the *-(m)eš*-plural of verbs, which really stands for *(i)-me-eš* 'they are', a view which would explain the 'identifying' character, already discussed above, of the substantival plural *-(m)eš*. The origin of the *-eš*-plural ending must, I think, be sought in the same element as that appearing in the adverbial *-êš* which I derive from the postposition *-šù*. This *-šù*, which has primarily the general directive sense 'unto', may also mean 'for, as', &c., and may further denote general continuity as in its adverbial use *duggêš* 'well' (*dugga* 'good'), *zidêš* 'faithfully', &c. The adverbial *-šù* is commonly shortened to *-š* owing to loss of the final *u*-vowel. The noun-plurals in *-meš* (= *me*, 'to be' + *eš*) must, therefore, be regarded as being originally of quasi-adverbial force which gives to them the 'identifying' character discussed above. On the other hand, the preterite verbal plurals in *-eš* may, as already indicated, have been used merely in order to prevent ambiguity with

plural suffixes denoting multitude (cf. Prince, *Amer. Anthropologist*, XIV, p. 113). For prefixed plurals of this type, cf. many African languages, as Otyiherrero: *omu-ndu*, 'person', pl. *ova-ndu*; *omu-ti*, 'tree', pl. *omi-ti* (Seidel, *Grammatik der Otyiherrero-Sprache*, p. 64; Hartlebens Serie).

¹ Common in all the Germanic languages except Dutch-Flemish.

respect to tense. Finally, it should be observed that the disappearance of the *m*-element of the verb ,to be' in *-(m)eš* is a natural phenomenon owing to the *w*-character of the Sumerian *m*, which I have pointed out elsewhere (AO. II, p. 68, and JAOS. XXXIX, p. 266). On the other hand, it is possible that the *eš*-plural ending of verbs did not require the *me*-element (= ,to be') but was a pure plural ending in itself.

Some old Zoroastrian customs.

By

J. M. Unvala, Navsari.

The following pages contain a short description of some old Zoroastrian customs, which were observed by the Parsis in India for several centuries after their flight from Persia. All these customs were based on the precepts of the Avesta and Pahlavi scriptures, which were later on embodied in the *Rivāyats*, *Saddar Naşr* (Sd. N.) and *Saddar Bundahiş* (Sd. Bd.),¹ written about the latter half of the ninth century of the Christian era. These customs, with the exception of two, are not described by Dr. Modi in his 'The religious ceremonies and customs of the Parsees', Bombay 1922.

I.

The custom of pouring a few drops of the consecrated *Hōm*-juice (Av. *para-haoma*) into the mouth of a new-born infant as its first drink was formerly prevalent among the Parsis. The Parsis living in mofussil towns and villages—i.e. towns and villages in the rural districts—observed this custom upto recently. It was based on a precept of the Sd. N.² If the consecrated *Hōm*-juice was not to be had, a small twig of the *Hōm*-plant and a few leaves of the pomegranate tree was pounded in a mortar (*hāvanīm*) with some water with the recital of an *Ahunavar*, and the juice was dropped into the mouth of the infant. But, now-a-days, some water sweetened by molasses—a sort of treacle made from the juice of sugar-cane; it is easily dissolved in water—

¹ *Saddar Naşr* and *Saddar Bundeshesh* (the correct form is *Sad-darband-i-hush*) ... edited by Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar. Bombay 1909. For further information about these works cf. Gr. Ir. Ph. II, p. 123, § 113—114.

² Dhabhar, p. 21, 6—9.

is substituted for this juice, in the preparation of which no word of prayer is uttered.¹ As lying-in-hospitals have been opened in Bombay and even in mofussil towns in recent years, this custom is generally falling into disuse. Its origin lies in the belief that an inner purification is necessary for an infant over and above the outer one prescribed by the *Vandidād*,² for it has been nourished before its birth on the impurities, which are otherwise ejected from its mother's body with menstruation.³ Again, menstruation is, according to the spirit of the *Vandidād*,⁴ regarded as an impurity.

II.

It is enjoined by the Sd. Bd.⁶ that every Zoroastrian must select a protecting patron from the *Yazats* and *Amšāsands* and a spiritual counsellor from the *dastūrs*. Just as the father and the mother are the corporeal parents of a child, this spiritual counsellor is the spiritual father. Thus it is obligatory on one to obey all three unconditionally.⁶ Again, it is said in the Sd. N.⁷ that he should not perform a single good deed without submitting himself beforehand to the ecclesiastical authority of the *dastūr*; if he acts otherwise, this good deed will not benefit his soul, but will draw, on the contrary, punishment on it for the sin of disobedience, again, he will not be considered pious while living, and he will not take his course towards heaven after his death, but will fall headlong into hell. These injunctions of the *Rivāyats* are still followed by some Parsis, who select as their patron a *Yazat* or an *Amšāsand* immediately after their investiture with the sacred shirt and girdle, and cause *Afringān* and *Darūn* ceremonies⁸ to be performed in honour of this patron on the day over which he presides.

¹ Cf. also Modi, p. 8.

² Vd. 16. 7.

³ Dhabhar, p. 140, 11—17.

⁴ Vd. 16.

⁵ Dhabhar, p. 156, 9—13.

⁶ Cod. Anq. XV, suppl. fol. 138 v., quoted by Fr. Spiegel in his *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen* ... Vol. II. Wien 1859.

⁷ Dhabhar, p. 8, 1—11.

⁸ For their description cf. Modi, pp. 377 sq., and 354 sq.

III.

It is said in the *Sd. N.*,¹ that it is highly meritorious to cause a son of a priest to be initiated into priesthood. The ceremony for this initiation is called *No-zādi* and is not the same as that for the initiation of a child into the fold of the Zoroastrian religion, although both these initiations are designated originally by the same name. The former is also called the *No-nābar* ceremony,² which when undergone by a son of a priest authorizes him to perform spiritual functions. The age of the person to be initiated must be at the most fifteen years, but if he is intelligent, he can be initiated earlier.³

Two qualified priests are required to initiate a person into priesthood.⁴ But Anquetil du Perron informs us, on the authority of his teacher *Dastūr Dārāb*, that the services of a third priest are also necessary, who, standing at a distance from the place where the *Yazišn* ceremony is to be performed (*Yazišn-gāh*), guides the candidate during its performance with his valuable advice. The services of three priests are taken during this ceremony now-a-days only by the priests of the Surat, Bulsad, Udvada and *Mīnōčehr Hōmji panthaks*.

IV.

There are five classes of married women mentioned in the *Rivāyat* of *Kāvus Kāmān*.⁵ They are (1) the *Šāh-zan*, i.e. the maiden who marries for the first time; (2) the *Ayōk-zan*, i.e. the maiden who marries on the condition that her first son is to be considered not belonging to her husband, but to her father or brother, who has no male descendant. She receives, thereupon, inheritance from the parental property, as if she were a son. Anquetil says that when her son reaches his fifteenth year, she goes through the marriage-ceremony with her husband once again, and that, if she begets other children,

¹ Dhabhar, p. 5, 17—19.

² For its description cf. Modi, pp. 200 sq.

³ Spiegel, p. XXIV, no. 2; Chr. Bartholomae, *Die Zendhandschriften ... München 1915*, pp. 117 sq.

⁴ *Cod. Anq. XII*, suppl. p. 4 (quoted by Spiegel, p. XXIII, no. 2); cf. also Modi, pp. 201 sq.

⁵ *Cod. Anq. XII*, suppl. p. 524 (quoted by Spiegel, p. XXVII, no. 1).

they are considered belonging to her husband; (3) the *Satar-zan*, i.e. the maiden married to a person of fifteen years, who is on the brink of death. She is given a certain sum of money on the condition that, if this person recovers from his illness, she is to be his lawful wife, but if he dies, she is to marry a second husband after eight months, and that her son by the second marriage is to be considered as adopted son (MidP. *stōr*, Guj. *pālak*) of her first husband; (4) the *Čakar-zan*, i.e. the widow who remarries; (5) the *Xadaš-rāi-zan*, i.e. the maiden who marries a husband of her choice against her father's will. Such a marriage is designated the worst. It should be noted here that the custom of giving a maiden in *Ayōk-zanī* and *Satar-zanī* was once prevalent in Surat.

It is said above that the *Čakar-zan* is the widow who remarries. But she is, according to the *Matikān i hazār datistān* (MhD. I, 3. 10 sq.), the woman who, when divorced by her husband, marries another. It is certain from this and other passages of the Pahlavi literature that the definition of the *Čakar-zan* given in the above *Rivāyat* and followed by the Parsis was, by no means, accepted by the jurists of the Sasanian period. The *Čakar-wife* (MidP. *zan i čakar*) is for the author of the Pahlavi *Bundahišn*, a work of the early post-Sasanian period, nobody else but a concubine or a subordinate wife with limited rights for herself and her children, whereas the *Patixšāh-wife* (*šāh-zan*) was the chief wife and mistress of the house (MidP. *Katakbanūk*). It is not from legal, but from religious motives that the change has most probably taken place in the definition of the word *Čakar-zan* in the *Rivāyat* period, when it was taught that, at any rate the *Čakar-zan* belongs to her first husband in the next world' (*West*, SBE. 5. 143). It is also for the same reason that the name of a widow is always remembered during religious ceremonies with that of her first husband.¹

Child-marriages were prevalent among the Parsis upto recently, especially in mofussil towns. Now as the bride and the bridegroom

¹ Cf. Chr. Bartholomae: *Über ein sasanidisches Rechtsbuch*. Heidelberg 1910, pp. 5 seq., and *Die Frau im sasanidischen Recht*, pp. 11—12, no. 22.

are supposed to have been introduced into the fold of the Zoroastrian religion by the performance of the *Navjot* ceremony¹ before their marriage, it happened not seldom that, if they were not duly initiated into the fold because of their childhood, they were *provisoriy* invested with the sacred shirt and girdle immediately before the marriage-ceremony. Thereupon these sacred garments were taken away from them, and they were not allowed to wear them till they attained the proper age for their final initiation into the fold by the performance of a second *Navjot* ceremony. As now-a-days child-marriages are prohibited by the government, this custom has entirely fallen into disuse. But its traces are still to be found in the recital of benedictions spoken by the priest at the end of the *Navjot* ceremony² on the heads of the bride and bridegroom separately before the performance of the marriage-ceremony, accompanied by the shower over their heads of the mixture of rice, pomegranate seeds, almonds, raisins, &c. Even if the benedictions are not recited, the priest receives his honorarium for them all the same. This custom is still prevalent among some laymen of Navsari.

V.

The rules prescribed by the *Vandidād*³ for menstruating women were strictly observed in Navsari some fifty years ago. There was a separate place for such women in every Parsi house, where they stayed only during the night. They could see from this place neither fire nor the sun. They quitted their houses early at the dawn of day and betook themselves to a place set apart from habitation, specially prepared for them, from which they could not look at the sun. There they were provided with food, which they ate in vessels of base metal. They returned home just after sunset before lamps were lit, for they should not look even at lights. Such separate places were called *harakias*. The modern Parsis do not enforce these rules on women in mensès, although they still look upon them as impure and practically debar them from all intercourse in and outside their houses.

¹ Modi, pp. 178 seq.

² Modi, p. 196.

³ Vd. 15.

VI.

Many Parsis abstain from meat-diet on every 2nd, 12th, 14th and 21st day of the month. These days are presided over by *Bahman Amšāsfand* and his three co-workers. *Bahman* has cattle under his special protection, therefore it is sought to insult him as little as possible on these days. Some abstain from meat-diet for the whole month of *Bahman*, the 11th month in the Parsi calendar. It was customary until very recently in the two well-known families of Navsari, those of *Dastūr Meherjīrānā* and *Desāi Xūršēd*, to cause the *Yazišn*, *Āfrīgān* and *Darūn* ceremonies to be performed in honour of *Bahman* on the 2nd day of the 11th month of the Parsis, from which day they abstained from meat-diet till the 2nd day of the 12th month. Then the above ceremonies were again performed and meat was partaken of as usual.

VII.

According to a precept of the Avesta, immediately after the death of a person, his corpse is to be removed to a place specially set apart for the purpose after performing the *sagdīd*, i.e. after allowing a dog to look at it. This place is called *kata* or *skamba* in Avesta¹ and *zadmarg*² in Modern Persian. These *katas* should be in every house and in every street, divided into three rectangular parts, each one greater than the other, suited for child, woman and man.³ The *Vandidād* enjoins further that the dead body should be immediately removed to the tower-of-silence (Av. *dayma-*), but in case of unfavourable weather it is to be kept in the *kata*.⁴ If it is removed to the tower-of-silence on a rainy day, a sin worthy of death (*margarzān*) is committed, as water is brought thereby into contact with it.⁵ These precepts of the Avesta are no longer observed by the Parsis.

¹ Vd. 5. 10; Vd. 8. 10.

² Spiegel, p. XXXIX. Modi calls it *margzād*, 'mortuary'(?), pp. 68 and 171.

³ Vd. 5. 10.

⁴ Vd. 5. 13; 7. 9.

⁵ Pahl gloss to Vd. 8. 64 (Spiegel's edition); Cod. Anq. XII, 154—155 (quoted by Spiegel, p. XXXV).

Still some aged Parsis relate that they have heard from their fathers and grandfathers that it was formerly customary in Surat to carry the corpse of a person immediately after his death to a house specially provided for the purpose in every Parsi centre (Guj. *nasakhānā*) after the performance of the *sagdid*. Then after the final prayers were recited here, the corpse was removed to the tower-of-silence. It is to be noted that the use of the *zudmarg* is still prevalent among the Zoroastrians of Persia.¹

Spiegel, on the authority of Anquetil, says that the corpse has its legs bent when it is removed to the tower-of-silence.² It should be noted that the custom of bending the legs of the corpse is only prevalent among the *kadīmī* section of the Parsis and among the Persian Zoroastrians. A heated controversy arose on this question about fifty years ago. An attempt is here made at giving one of the many possible explanations of the origin of this custom. Under the oppression from their Muhammedan rulers many Zoroastrians of Persia became converts to Muhammedanism. Then it happened very often that, when a Zoroastrian died, his relations, both Zoroastrian and Muhammedan, equally claimed his body for its disposal according to their respective rites. The Zoroastrians were forced in consequence to keep secret the news of the death of their co-religionists from their Muhammedan relatives, and after bending the legs and arms of the corpse they placed it on one side of a camel, while on the other some article of merchandise, as salt, dates, &c. was placed. Thus equipped they proceeded as merchants to some far off desolate elevated place, where they exposed the body to be devoured by birds and beasts of prey. Two priests recited the final prayers³ on the way to this place. Hence it is, it seems, that in Bombay these prayers are recited twice in some isolated instances, once as usual in the house where the corpse is laid, and then on the way to the tower-of-silence.

¹ Modi, p. 58.

² Spiegel, p. XXXVI.

³ Modi, pp. 64—65.

It is enjoined in the *Vandīdād* that the fire should be removed from the house where a corpse is laid,¹ and that food should not be cooked in it² for nine nights in winter and for one month in summer, because the place on which the corpse is laid remains infected with the dead matter during these periods. Following these injunctions formerly the Parsis of Navsari, Surat and other towns abstained for three days from cooking in the house where death had taken place, although fire was kept burning in it. They were provided with cooked food (Guj. *bhāt*) by their relatives. The *bhāt* became gradually very expensive, as it consisted of rich articles of food with bottles of liquor and toddy. Now-a-days the Parsis do not follow the above injunctions. They abstain only from meat-diet for three days after the death of a relative.

It was customary about fifty years ago to offer the fat of a he-goat, which was slaughtered by a priest, to the *Bahrām* Fire on the dawn of the fourth day after the death of a relative. This custom had evidently arisen from misinterpretation of the *Yasn* 62. 2, and is at present discontinued.

VIII.

The custom of inserting a big log of wood into the ashes of the *Bahrām* Fire was formerly prevalent in Navsari, Surat and Udvada. Its origin lies in the care taken to prevent the sacred fire from being accidentally extinguished.

It is said in the *Rivāyats* that the fire which has served the domestic need thrice becomes impure, therefore it is necessary to carry it to an *Ādarān* Fire and to mix it with this fire in order to purify it. Moreover the *Ādarān* Fire must be carried to the *Bahrām* Fire every four months and ten days, at the latest every year, according

¹ Vd. 5. 41, 42. But Modi says (p. 61) that fire should be kept burning near the place where a corpse is laid, and quotes Vd. 8. 79—80, which says that if sandal-wood, frankincense, &c. are placed on fire, it spreads sweet odour and destroys noxious germs. This quotation is quite out of place, because it does not speak of ordinary household fire, but of fire in which dead body is burnt, and of its purification.

² Pahl. gloss to Vd. 5. 44; Dhabhar, p. 54, 16—19.

to others every three years.¹ Now it should be noted that no outside fire can be added to the *Bahrām* Fire, for it is improper. Similarly no household fire can be mixed with the *Ādarān* Fire. Moreover no outside fire can be added to the fire used during the *Yazišn* and *Darān* ceremonies. But it is customary in Persia to carry the household fire to the fire preserved in Zoroastrian centres (*Dādgāh* Fire), which is duly served by priests with dry fuel and highly respected in the absence of *Ādarān* and *Bahrām* Fires.

Until very recently it was customary in Navsari and Surat, very rarely in Bombay, to carry the household fire to a *Dar-i-Mihr*, where only the inner liturgical ceremonies can be performed, when a family was on the move. It was taken back home from the *Dar-i-Mihr* after it had served in a *Yazišn* performed in honour of the *Ardibahišt Amšasfand*. Even in modern times the fire, which is kept burning for three days near the place where the corpse is placed before its removal to the tower-of-silence, and which is used in the *Āfringān* ceremony on the dawn of the fourth day after death, is taken to the *Dar-i-Mihr* by the laymen in Surat, because they are unwilling to mix it with the household fire for some superstitious reasons.

Formerly in Bombay the *Ādarān* Fires of the *Kadīmī* section of the Parsis were carried every year to their *Bahrām* Fires and cooled before them there. Then the *Ādarān* Fire was again prepared and consecrated. The trustees of the *Ādarān* of Mr. Framji Sorabji Gamadia situated in Mazagoan were the first to oppose and discontinue this decidedly false custom about half a century ago, and their example was followed by the trustees of all other *Kadīmī Ādarāns*.

¹ Cod. Anq. XII, p. 114 (quoted by Spiegel, p. LXXI).

Some new books sent to the editor.

By

Sten Konow, Oslo.

It is a curious fact that the interest taken in history is fast increasing in modern India, and it is quite natural that it has now found a centre in a new historical journal,¹ under the able editorship of Mr. Narendra Nath Law. The start is excellent, and we have every reason for welcoming the new quarterly, of which four parts have been issued. There is, however, one feature which I think most readers will agree with me in disliking: the various papers are published in short instalments distributed over several issues. Such an arrangement is perhaps suitable in the case of works of fiction, but hardly in a journal containing the results of research work.

The word 'Historical' is not taken in a narrow sense, and literary history occupies a comparatively broad place in the new journal. In this connexion I should like to draw attention to the paper contributed by the excellent scholar Professor Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya, in which the author tries to prove that the Maṇḍukya Upaniṣad is not older, but later than and based on the Gauḍapāda Kārikās.

When once literary history is included, it is only what we should expect to be the case when the Bhāsa problem has been discussed. The chief contribution is by Professor K. R. Pisharoti, who is different from A. Krishna Pisharoty who has dealt with the same question in the Malayālam journal Rasikaratnam.² The two Malayālam scholars

¹ The Indian Historical Quarterly. Edited by Narendra Nath Law. The Calcutta Oriental Press 1925.

² Translated as 'Bhāsa's Works. A Criticism'. Trivandrum 1925.

have previously expounded their views in the Bulletin of the School of Oriental Studies, and they have had the good fortune of finding the partial support of Professor Barnett, who agrees with them in thinking that the Trivandrum plays ascribed to Bhāsa by their editor are comparatively late Southern works.

The Pisharotis have laid us under obligation in giving information about the modern stage in Kerala. They hold that the plays ascribed to Bhāsa are comparatively late compilations made by Kerala poets to suit the new style of staging Sanskrit dramas by the Chakkiyars on the reformed stage¹.

Also Dr. V. S. Sukthankar, who has already devoted a long series of papers to the study of the Bhāsa problem, has evidently been struck by the arguments of the Pisharotis. He has just taken over the editorship of the journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, in a way which promises to restore this ancient publication to the rank of a leading oriental paper. In the first issue of the new series he deals with the question in two papers, one on the Prakrit of the dramas, the other containing the suggestion that the Svapnavāsavadattā is a Malayālam recension of Bhāsa's drama of that name, with distinct traces of the activity of these adapters.

The editor of the plays, the Mahamahopādhyāya T. Gaṇapati Śāstri has replied to the criticism of other scholars in a separate pamphlet,² in which he repeats his old arguments and adduces some new materials from rhetorical authors.

The genuineness of the Bhāsa plays is also maintained by Lakshman Sarup in the well argued introduction to his edition and translation of the Vāsavadattā,³ for which he has utilized a hitherto

¹ Bhāsa's Plays. A Critical Study. Trivandrum 1925.

² The Vision of Vāsavadattā (Svapnavāsavadattam). With stanzas attributed to Bhāsa in various anthologies and extracts bearing on the legend of Udayana from the Ślokaṣaṃgraha of Buddhasvāmin, the Bṛhatkathāmañjarī of Kṣemendra, the Kathāsaritsāgara of Somadeva. Edited with an Introduction, English Translation, Exegetical, Critical, Grammatical, Mythological, and Historical Notes. Lahore.

unknown palm-leaf manuscript in Malayalam characters. The name of the play is here given as Svapnavāsavadattam, while the Śāstri's manuscripts give Svapnanāṭakam and Svapnavāsavadattā.

In spite of these and other contributions the question about the authorship and the date of the Trivandrum plays has not yet been finally settled.

If we admit that they are all written by one and the same poet, we are justified in inferring that they are older than the Mṛcchakaṭikā and younger than, or contemporary with the Bhāratiya Nāṭyaśāstra.

That the Cārudatta has been utilized by Śudraka has been proved by Dr. Morgenstierne in his well-known study and again by S. K. Belvalkar,¹ who does not seem to know Dr. Morgenstierne's work. The reasons urged by other scholars against this view are not calculated to refute it.

The chronological relationship to the Nāṭyaśāstra is elucidated by the reference to the latter in the second act of the Avimāraka,² which I still think is most easily intelligible, if we assume that Bharata's work was comparatively modern.

That we have not to do with late works follows, I think, from the curious forms of the acc. plur. of masculine *a*-bases in *āṇi*. The other peculiarities in Bhāsa's Prakrit, which have been discussed in connexion with the question about his date, have been shown to be common in Southern manuscripts and cannot be used as an indication of date. But the exclusive use of the *āṇi* forms is significant.

Some importance must also be attached to the curious way of naming some of these plays, from a minor incident. Cf. Svapnavāsavadattā, Pratijñāyugandharāyaṇa. Similar titles are only met with in old plays: Abhijñānaśakuntalā, Vikramorvaśīya, Mudrārākṣasa. In the case of later plays I have only noted the Svapnadaśanana, about which we cannot judge, because we only know it from a quotation.

¹ Proceedings and Transactions of the first oriental conference, Poona. Vol. II, Poona 1922, pp. 189 ff.

² Cf. my remarks: Aufsätze, Ernst Kuhn gewidmet. München 1916, p. 111.

With regard to the authorship we cannot make any definite statement. We now know for certain that Bhāsa was credited with the authorship of a play called *Svapnavāsavadattā*,¹ and the only play of this name which we know is the *nāṭaka* published by Mr. Gaṇapati Śāstrī. In the face of these facts I think that too much importance cannot be attached to the greater or lesser accuracy with which later rhetoricians quote the *Svapnavāsavadattā*.

The keen interest taken in historical research in India at the present day may to some extent be explained as the result of the influx of Western notions, which the connexion with Europe has brought about in the course of the last century. There cannot, however, be much doubt that it is also due to the rapid growth of nationalism in modern times. We should therefore expect that it would be more especially directed towards the political history of the country, and such is also actually the case.

In this connexion I would mention the joint work of the brothers Śyām Bihārī and Śukdev Bihārī, a history of India in Hindī, *Bhāratvarṣa kā itihāsa*, of which two volumes have been published in Allahabad, Samvat 1980 and 1977, while a third one is to follow.

The most ancient period, the time before the Buddha, occupies one volume, and the second deals with Hindu India down to the Muhammedan conquest, while the Muhammedan and British periods will form the subject of the concluding volume.

It is evident that the interest taken in the most ancient history is especially keen. This fact is not without its significance. The growing national idea in modern India derives strength from the

¹ Cf. Sylvain Lévi, JA, Oct.-Déc. 1923, p. 197. The well-known stanza by Rājasekhara about fire not consuming the *Svapnavāsavadattā*, when the *Bhāsa-nāṭakacakra* was thrown for the purpose of testing, has been explained in a different way, about the *Svapnavāsavadattā* being tested against the discus in the shape of Bhāsa's plays, and though this explanation is rather unlikely, it cannot be entirely left out of consideration. The curious nonsense discussed in this connexion by Messrs. A. Krishna Pisharoty (l. c., pp. 13f.) and Sarup (l. c., pp. 21 ff.) can safely be left aside, being evidently a late concoction.

conviction that modern Indian civilization is a direct inheritance from the Aryan ancestors, who have had a long history in the country and who had developed a high degree of culture at a time when the European nations which have now extended their rule over a great deal of Asia were still living in a state of savagery.

To reconstruct the history of India in the most ancient period is not an easy task. The authors have made extensive use of the genealogies contained in the Purāṇas for the purpose of establishing the chronology of the Vedic age, and on the other hand they have often based their account on ancient tales and myths, which have been treated as genuine history. The method is well known from Europe. In my own country there was a time when the Æsir of Norse mythology were treated as historical persons hailing from Asia.

In this way ancient tales and traditions may be interpreted as reflecting ideas and conditions, which most of us are inclined to consider as modern. It is a well-known fact that the Āryas, the followers of Dayānand Sarasvati, have thought it possible to find, in the most ancient Indian scriptures, an anticipation of even the newest inventions of modern times. Nothing really comes into existence. We can only speak of a manifestation in phenomenality of what was always there. The eternal Veda is God's vision, which takes in the future as well as the past and the present. The Āryas, to whom this Veda was revealed in the dawn of history, have only to realize the importance of their inheritance, which can never be surpassed.

Such a way of looking on things must naturally contribute to creating a feeling of the nation's greatness, and though the Ārya Samāj has been described as a religious movement, it has played a not inconsiderable rôle in the growth of Indian nationalism.

Its literary activity has mainly been directed towards the elucidation of the ancient scriptures, and here the Āryas have adopted methods which are in accordance with Western ideas in the critical valuation of manuscripts. A great number of valuable and rare materials has been collected in the library of the Dayānand

Anglo-Vedic College in Lahore, and the energetic leader of its research department, Pandit Bhagavaddatta, has started a series, the Dayānanda Mahāvidyālaya Samskr̥tagranthamālā, of which eight numbers have been issued.

No. 1. The Atharvavediya Pancha-Patalika, throwing light on the arrangement, division and text of the Atharva Veda Samhita, with a translation and an Index of the pratikas. Edited by Bhagavaddatta. 1920.

The Pañcapāṭalikā was made use of by Śaṅkar Paṇḍuraṅg Paṇḍit in his edition of the Atharvaveda, and Whitney characterized it as the old Anukramāṇī of the Atharvaveda. It is mentioned in the Caranavyūha as one of the Lakṣaṇagranthas of the Atharvaveda, but we are not in a position to say anything definite about its date. The materials made use of by Mr. Bhagavaddatta are partly rather corrupt, and in spite of every care and trouble it has not always been possible to arrive at certainty about the reading and interpretation.

No. 2. Lectures on the Rigveda containing a discussion on the questions of 1. The Rigveda's being a recension, and 2. About the attribution of its authorship. P. I. By Bhagavaddatta. 1920.

Here the author gives a good exposition of the views of the Āryas about the nature and the origin of the Ṛgveda.

No. 3. The Jaiminiya or Talavakara Upanishad Brahmana. Devanagari Text with Indexes. Prepared from the edition, in Roman script of Shri Hanns Oertel by Pandit Rama Deva. With an introduction on the history of Samaveda literature by Bhagavaddatta. 1921.

The introduction gives the Ārya view of the origin of the Samaveda and a short review of its śakhas and literature. The text itself is entirely based on Oertel's edition, and in the rare cases where it differs, as e. g. in i. 1. 3 where *evargvedasya* is printed instead of *eva rgvedasya*, we have no right to accept its readings.

No. 4. The Dantyoṣṭhavidih or the fourth Lakṣana treatise of the Atharva Veda edited with an introduction, translation and an index by Pandita Ramagopala Sastri. 1921.

This work, which is mentioned in and consequently older than the Caranavyūha, purports to solve the doubt about the proper pronunciation of *b*, as an *auṣṭhya*, i. e. as *b*, or as a *dantya*, i. e. as *v*. The whole treatise mainly consists of an enumeration of words in which a *b* should be spoken. The three manuscripts on which the text is based are all corrupt, but in most cases the editor has succeeded in restoring the text. The quotations from the Atharvaveda have been traced throughout.

No. 5. Manduki Siksa or the phonetical treatise of the Atharva Veda. Edited from original MSS. with an introduction, appendices and an index by Bhagavaddatta. 1921.

The Maṇḍuki Śikṣā has already been published in Yugalakṣīśora Vyāsa's Śikṣāsaṃgraha, Benares 1893, where one single manuscript was made use of and apparently freely corrected by the editor. Mr. Bhagavaddatta has based his critical edition on three manuscripts and added a valuable introduction about his materials and about the Śikṣa literature.

No. 6. Brihat Sarvanukramanika of the Atharva Veda. Edited from original MSS. with an introduction and an index by Pandit Ramagopala Sastri. 1922.

This Anukramaṇi was made use of by Whitney, who had consulted the British Museum and the Berlin manuscripts. For the new edition eight other manuscripts have been utilized. The introduction does not only deal with the Anukramaṇi and the literature of the Atharvaveda, but also with the question about the age of the Veda, about the story of the Flood, &c.

No. 7. The Ramayana of Valmiki (North-Western Recension). Critically edited from original MSS. by Pandit Ram Labhaya. Ayodhya Kanda. Fasc. 1—4. 1923—1924.

This edition is very welcome, because the North-Western recension of the Rāmāyana has been characterized as the oldest one. The Pandit has done his work with great care, and when the whole text becomes available, scholars will feel very thankful to

the able editor and to the Dayānand College under whose auspices he is working.

No. 8. Vedic Kosa. Vol. I. Comprising a concordance of all the etymologies, meanings of Vedic words, attributes of different devatās, scientific and moral passages, and other useful material contained in the 15 printed Brāhmanas of the Veda. By Pandit Hans Raj. Fasc. 1. 1923.

This will prove to be a useful work, not only to Indian pandits, but also to Western scholars, whose views it is, inter alia, intended to refute.

It is to be hoped that the series will be continued in the same excellent way in which it has been started. It is gratifying to learn that also European scholars are going to co-operate. One of the next issues will be the Kāṭhakaḡrhyasūtra edited by Professor Caland. That he is eminently qualified for representing European scholarship in this collaboration, he has recently again proved in the second installation of his excellent translation of the Āpastamba Śrautasūtra,¹ the first part of which appeared in the *Quellen der Religionsgeschichte*. We here find the qualities which we are accustomed to expect in Professor Caland's works: painstaking accuracy, deep insight and profound learning, and we are thankful to the Royal Dutch Academy for coming to the rescue, when it proved impossible for the German firm to continue the publication.

The literary work only forms a part of the great activity displayed by the Ārya Samāj. In the Lahore College also science and medicine are taught, and though ancient handbooks are still sometimes used, the spirit is quite modern.

On the whole, the ideal of Indian nationalism is not to restore an old-fashioned society but to create a modern India, built up on the results achieved by the ancestors but also on the experience of

¹ Das Śrautasūtra des Āpastamba, 8.—15. Buch. Aus dem Sanskrit übersetzt. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde. N. R. D. XXIV. No. 2. 1924.

the West. And the constitution of this new India is to be democratic, with representative government on modern lines.

Some critics might be inclined to see here the influence of Europe on the Indian mind, but many Indians deny that such is the case, and they draw our attention to such features in the ancient Indian state, which have a more or less democratic stamp. We can here state the same tendency which I have already mentioned above.

Much has been written about ancient Indian republics and democracies, and a full account has recently been given by the well-known scholar K. P. Jayaswal,¹ who has so often been able to rouse us from our sleep in the shade of inherited theories. His new book is a highly interesting attempt at proving that ancient India did not only know republican constitutions, but also possessed an almost modern system with a diet and democratic government. It is an ingenious idea of the author to see in the constitution of the Buddhist Samgha and of the Ganas of the Jainas, &c., adaptations of older political institutions, and we have every reason for being thankful to him for drawing our attention to this line of research. Scholars have sometimes been inclined to overlook the importance of the materials contained in old myths and ecclesiastic systems for the reconstruction of ancient history and old political and social institutions.

On the whole Mr. Jayaswal's work contains many original and interesting remarks, and it is a pleasure to read it, because it always bears the stamp of his personality and nowhere descends to a mere repeating of well-established facts or of traditional opinions.

There are numerous instances where it is difficult to follow him, and a full review would necessarily have to draw attention to several doubtful details. More especially, most scholars would probably enter a protest against the modern interpretation the author puts on Indian texts. Just for this reason, however, his work receives

¹ Hindu Polity. A Constitutional History of India in Hindu times. [Two volumes in one.] Calcutta 1924.

additional significance in the connexion into which I have put it in the present paper.

Also the economic history of India has become a subject which modern Indian scholars like to discuss, and it has been dealt with in more than one recent publication. Thus Mr. Santosh Kumar Das has recently published a book entitled *The Economic History of Ancient India* (Calcutta 1925), which contains some good suggestions. It seems, however, to be doubtful whether the time has come to deal with such a vast subject in such a comprehensive way. At least it would be necessary to criticize the sources, both Indian and European ones, more systematically. Terrien de Lacouperie's study on the Western origin of Chinese civilization cannot be said to be a reliable guide at the present day, and in spite of the interesting studies of Dr. Fick and Mrs. Rhys Davids we are hardly justified in utilizing the *Jātaka Aṭṭhakathā*, which is a comparatively late work, for drawing up a sketch of the economic and social conditions in the 6th century B. C., without checking its statements.

It would be a good thing if some modern Indian scholar would take up the study of such details which must be settled before we can write an historical account of Indian economic life. I may mention a careful analysis of the information which can be derived from Indian inscriptions, chronologically arranged and further explained through reference to literary sources.

There is another feature in the historical studies in modern India which seems to me to be of some interest. Research societies have been founded in several provinces, which turn their chief attention to the investigation of provincial and local history. We have the Bihar and Orissa Research Society, in which Mr. Jayaswal is playing a leading rôle, and other societies in Panjab, Bombay, &c.

A result of this interest in provincial history is Professor J. N. Samaddar's book *The Glories of Magadha* (Patna 1924). The sources have been studied with care and the subject has been treated *con amore* and in a way which immediately rouses the interest of the reader, even when he is unable to agree with the author.

Mr. Samaddar is dealing with the history of Magadha during a long period. Other scholars have given us detailed monographies of local history during a more limited period. I may mention Mr. M. Sathyanatha Aiyar's careful History of the Nayaks of Madura (Oxford 1924), and the extensive collections to the History of Kerala by the late K. P. Padmanabha Menon, of which the first volume has been published by Mr. T. K. Krishna Menon (Ernakulam 1924). Both contain much useful information, and there are many other books of a similar kind, which have seen the light in recent times.

Great interest is also taken in the rôle played by the different Indian races in the building up of India and Indian civilization, and this interest is sure to be further stimulated by the new discoveries in Sind and at Harappa. The most recent contribution is Mr. T. R. Sesha Iyengar's Dravidian India (Vol. I, Madras 1925), where an attempt has been made to sketch the Dravidian civilization and its importance for the whole. It is not to be wondered at that this importance has sometimes been exaggerated. Thus few scholars will be prepared to accept the author's theory that even Varuṇa is a Dravidian god. It is on the whole an extremely difficult problem which he is discussing, and we must not forget that even the history of Dravidian literature is at the present day far from being settled.

The books which I have mentioned above are not, however, only of interest on account of their contents, but also because they bear witness to an interesting development in modern India. The Indian scholars of to-day do not rest content at studying and interpreting the sacred literature of their ancestors. They turn to historical sources and examine them critically. And they show that Indian nationalism is rising to the conception that a nation is not only an ideal unity, but also comprises many different elements, which all have their place within it. Only in this way the national idea can become something more than the feeling of being the common inheritors of an ancient and glorious civilization: a living force which will give the nation strength in future.

**Thomas Francis Carter: The Invention of Printing in China
and its Spread westward. New York, Columbia University press,
1925. XVIII and 282 pp.**

By

J. J. L. Duyvendak, Leiden.

It is a pleasure to announce this very excellent book, which has been written with the co-operation of a great number of leading scholars. Professor Pelliot to whom it is dedicated, went over the first draft of the manuscript and the author acknowledges many corrections due to this revision. The book as it now stands is an absolutely authoritative account of what we know of the invention and the spread of the art of printing. Such a book, incorporating the results of the archaeological finds made by Sir Aurel Stein, Professor van LeCoq, Pelliot, to mention only these, was necessary, as the problem had entered on an entirely new phase. Mr. Carter has done his work well. His narrative is clear, his criticism sound, his judgment balanced, and much patient research and scholarship was needed to bring this work up to the standard of perfection which I believe it has reached. Its value is enhanced by a very good chart, which shows at a glance the results at which the author arrives. As everything in the nature of source-material and all discussions of matters which are only interesting to specialists have been banished to extensive notes at the end of the volume, the general reader also will find the book very attractive reading. The photographic illustrations are interesting and well-chosen.

*Rocznik Orientalistyczny wydaje Polski Towarzystwo Orientalistyczne.
Tom II (1919—1924). Lwów 1925.*

It is gratifying to see that the journal of the Polish Oriental Society is at last being continued, after the long interval caused by the war. The new volume contains a series of contributions by leading Polish scholars.

Societas Orientalis Fennica. Studia Orientalia I. Helsingforsiae 1925.

This first volume of a new Oriental journal contains numerous contributions and is dedicated to the well-known Finnish scholar Knut Tallquist.

The Young East. Vol. I, No. 1-8. Tokyo 1925-26.

A highly interesting publication containing information about the modern development of the Far East, and especially about the growth and organization of Buddhism and Buddhist propaganda.

Biblica. Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico. Vol. I, Fasc. 1. Roma 1920.

A new journal of Biblical and theological research.

J. G. Frazer, Le Folklore dans l'ancien Testament. Édition abrégée avec notes. Trad. par E. Audra. Paris. Paul Geuthner. 1925. Frs. 40.—

A careful French translation of the famous work.

Theo Bauer, Die Ostkananäer. Leipzig. Asia Major. 1926.

A careful study of the problems connected with the Amorites and a reconstruction of their language.

Islamica. Editor A. Fischer. Vol. I, Fasc. 1-2. Lipsia. Asia Major. 1924-25.

This important new periodical is devoted to the study of the languages, arts and civilizations of the Islamic peoples and has already brought several valuable contributions, written partly in German and partly in English.

J. P. Andre, L'Islam noir. Paris. Paul Geuthner. 1924. Francs 7.50.

Contains information, based on personal enquiries, about the Muhammedan sects and the future of Islam in Africa.

A. R. de Lens, Pratiques des Harems Marocains. Paris. Paul Geuthner. 1925. Francs 15.—

Mrs. Lens has had a unique opportunity of studying the life in the Zenanas of Morocco, and she has made good use of it.

André Godard, Ghazni; S. Fleury, Le décor épigraphique des documents de Ghazna. Paris. Paul Geuthner. 1925. Francs 50.—

With good illustrations of monuments and inscriptions.

'*Ally ben 'Abderrahman ben Hoḍe'el el Andalusy, La parure des cavaliers et l'insigne de preux. Traduction française par Louis Mercier. Paris. Paul Geuthner. 1924. Francs 80.—.*

A translation of the text published by M. Mercier in 1922.

Gustav Haloun, Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder Indogermanen überhaupt? T. 1. Leipzig. Asia Major. 1926.

The first part of what promises to become a very important contribution.

A. Meillet, Trois conférences sur les Gâthâs de l'Avesta. Paris. Paul Geuthner. Francs 7.50.

Noticed above, p. 115.

ARGUMENTA ET VERBA.

abstractions personifiées 99

adhika tithi 56

ādityas 99

Agni, der Tod 80

Agnihotra im Vādhulasūtra 12, 19

ahargana 70

ahuras et daivas 93

Akzent im Perakmalayischen 266

α-Laute im Perakmalayischen 282.

Aleph, formes anciennes 131

amarta spontas 97

ancient history studied in India 323

anuśikhyāna 4, 46

Artaxerxes II et ses innovations 113

Artikulation im Perakmalayischen 268

Artikulationsbasis im Perakmalayischen 263

Āruṇi und Agnihotra 34

Aryāna vyōśah 80 f.

Ārya Samāj, literary activity 324

Aryans dans les lettres d'Amarua 87

āṣṇas 140

aspiration of initial in Shina 116

asuras et mṛtyā 94

" dans les Vedas 94

Aśvamedha im Vādhulasūtra 172

ayōk-zan 313

bagā 110

Bailey's Shina grammar 117

Beecherform für Trinkgefäße 304

bending legs of Parsi corpse 317

Betonung und Länge im Perakmalayischen 265

Bhagavadatta's activity 326

Bhāsa problem 320

bhāṭavidyā 44, 50, 52

Bihāri brothers on Indian history 323

Brāhmana der Vādhulas 5

brahmavidyā 44, 50, 52

Buddhismus und indische Philosophie 120

śakar-zan 314

cāndramasa year 128

Carter on history of printing 331

caturmāsyayajña 130

chandabēti 133

Chāndogya-Upaniṣad VII 1. 2. 42

" and Śatapatha 48

child-marriage among Parsis 314
ṣadaṣ-rāi-zan 314
 corpse removal with Parsis 316

daiva vidhi 51
dakṣiṇā beim Agnihotra 31
 Dard languages, Indian 117
Daśabhumikasūtra 214
 demeures des Aryens 90
 democracy in ancient India 328
 Dentale im Perakmalayischen 270
 Deussen und Chānd.-Up. VII. 1. 2. 45
devajanavidyā 44, 46, 48, 52
devatās der Wesen 37
devavidyā 44, 50, 52

Ē im Perakmalayischen 294
 eclipses in Hindu chronology 65
 economic history in modern India 329
ekāyana 43, 51
 Elektron in Ägypten 139
 époque de pénétration iranienne 106
 " de Zoroastre 86
 equation of moon's centre 68
 état économique dans les Gāthās 84
 exposition des morts chez les Zoroastriens
 112
 exunction of tithis 56, 61

Gāthās et leur localisation 63
 Gaumata 112
gaṇm ayana 127
 Gefühlsbetonung im Perakmalayischen
 265

Götter am Agnihotra teilhaft 32
 Gottheiten des Opfertieres 38
 Grammatik und Philosophie in Indien 121
 Gründung ankraler Feuer im Vādhūlas. 6

Aarokias 315
 Hauma et Zoroastre 108
 Himmelsraum durch Feueranlegung 19
 Hindu chronology 55
Hiraṇyakaśipu-ākhyāna beim Rājastuya
 171
 historical interest in modern India 320
 h-Laute im Perakmalayischen 274

Hōm-juice into babies' mouth 311
 household fire of Parsis 319
 Hume and Chānd.-Up. VII. 1. 2. 45

idoles chez les Perses 118
 i-Laute im Perakmalayischen 284
 indische Philosophie 118
 Indra 95
 initiation of priests' sons with Parsis 313
 Iraniens et Chinois 101
tīkhācapurāṇa 43, 46, 49

Jahresnamen beim Opfer 17
 Janaka zum Agnihotra 35
 Jaysawal's Indian Polity 328

Kaph, formes anciennes 136
karayās, mean and true 58
kata 316
 Kehlkopfverschluß im Perakmalayischen
 273
 Ketkar on Indian calendar 71
 Khovar and Shina 117
 Köpfe beim Agnicayana 165
 Konsonanten im Perakmalayischen 269
kṣatravidyā 44, 50, 52
kyaya tithi 56

Labiale im Perakmalayischen 270
 Lexikographisches aus Vādhūlas. 206
 Liquide im Perakmalayischen 277
 log in ashes of Bahrūn fire 318

magas 111
 Malayisch in Perak 257
 mantras in Vādhūlas. 161
 married women of Parsis 313
māyā 49
 Mazdāh Ahura et Ahuramazdāh 91
 Mazdōisme de l'est et de l'ouest 105
 meat prohibition among Parsis 316
 Meillet sur les Gāthās 115
 Mem, formes anciennes 136
 menstruating women with Parsis 315
 Mitani et dieux aryens 87, 94
 Milch beim Agnihotra 23
 Milchkuh beim Agnihotra 22

milieu des Yašts 108
Mithra et panthéon Gāthique 162
Mitra et Varuna 94
Morphologisches im Vādhūlas. 213

nakṣatra 62
nakṣatrayādyā 44, 52
nakṣatra year 128
nasākkhāna 317
Nāstyās 65
naṣṣot 315
nāhī 43
notices grecques sur Zoroastre 90
No-sad ceremony 313

Palatalis im Perakmalayischen 271
panthéon Gāthique 93
pāriplava ākhyāna 48
Paśubandha im Vādhūlas. 35
paśupuroḍāta beim Tieropfer 166
Pekinger Umgangssprache 142
Perakmalayisch 257
Peres et Zoroastrisme oriental 112
Persische Trinkgefäße 304
pīrya rāfi 51
plural elements in Sumerian 306
Prajāpati sarvatoḥbhadra 33
Prajāpater vibhān 27
Prajāpati im Vādhūlas. 17, 22 ss., 27 s., 37 s.
praṇṭa-Wasser 16
prāyaścitti beim Paśubandha 39
printing, invention and history 331

race question and Indian civilization 330
Rājasūya im Vādhūlas. 169
réforme de Zoroastre 97
Regnaud et Śaṅkara 47
Reisausstreuung 14
religion des Achéménides 109
" pré-Zoroastrienne 93
repetition of tithis 61
research societies in India 329
Rituelles im Vādhūlas. 163
ṛju = *prasiḍha* 213
ṛta 96
ṛtuyājim 130

et dans noms aryens d'Amarna 85
sagād 316
śāh-zan 313
samāh beim Agnihotra 29
Śāmidhenūveres 164
Śaṅkara on Chānd.-Up. VII. 1, 2. 43
sarṣapidyā 44, 40 s., 52
satar-zan 314
s-Auslaut im Perakmalayischen 276
sāvana year 127
sciences in Brh. Ār. Up. 46
" " Chānd.-Up. 42
" " Śatapatha 48
Shina grammar 116
Shina vocabulary Indian 117
sidereal months in India 126
" year in India 125
Silber in Ägypten 138
Silber und Elektron 138
śloka 46
solar year in India 125
Sonne und die Wesen 24
spiritual patrons of Zoroastrians 312
Stammanslaut im Perakmalayischen 300
śthāpūr agnihotrasya 30
Strauss, Indische Philosophie 118
Sumerian plural 306
Śūrya chez les Kassites 93
śūtra 46
synodic lunar year in India 125
Syntaktisches im Vādhūlas. 213

territoire aryen dans les Yašts 106
thirteenth month in Hindu chronology 124

tithi 55
Tmesis im Vādhūlas. 213
tone-system in Shina 116
tropical year in India 124
true *tithi* 59

u-Laute im Perakmalayischen 287
upanīṣad 46

Vādhūlasūtra 1, 161
Vājapeya im Vādhūlas. 166
vākorākyā 43, 47, 52
vedānām veda 43, 52

vedisches Pantheon 119	Yamagāthās 161
Velare im Perakmalayischen 272	year of 350, 356, 360, 378, 384, 386, 390 days 126 ss.
<i>vinasfi</i> 40	Yogas 61
Viṣṭāspa et Zoroastre 92 ¹	<i>yuga</i> 129
Vohu Manah 103	<i>zadmāry</i> 316
Vokale im Perakmalayischen 279	Zoroastre et son pays natal 81
Vokalverbindungen im Perakmalayischen 289	" dans la tradition pehlvie 86
Vollöffelspende im Vādhulas. 13	" dans les Yaṣts 108
<i>vyākhyāna</i> 46	Zoroastrian customs 311
Wagenrad 15	Zoroastrians en Médie 109
Xanthos sur Zoroastre 90	Zoroastrisme ancien 81
	" médique 111

AUTORES.

Bissing 138, 304	Six 134
Caland 1, 161	Tuxen 118
Duyvendak 331	Unvala 311
Faddegon 42, 124	Wijk 55
Konow 320	Woitsch 142
Morgenstierne 117	Wulff 257
Prince 306	



INDEX.

	Pagina
W. CALAND, Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra	1
B. FADDEGON, The catalogue of sciences in the Chāndogya-Upaniṣad (VII, 1, 2)	42
W. E. VAN WIJK, On Hindu Chronology IV	55
A. CHRISTENSEN, Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme	81
G. MORGENSTIERNE, T. Grahame Bailey: Grammar of the Shina (ṣinā) Language	116
P. TUXEN, Zur Darstellung der indischen Philosophie	118
B. FADDEGON, The thirteenth month in ancient Hindu chronology	124
— „ — Chandaściti. Addendum to p. 54	133
J. SIX, Les formes de l' <i>Alēph</i> , du <i>Mem</i> et du <i>Kaph</i> au XIII ^e siècle avant notre ère	134
F. W. VON BISSING, Zur Geschichte des Silbers und Elektrons	138
L. WOITSCH, Beiträge zur Kenntnis der Pekinger Umgangssprache	142
W. CALAND, Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra	161
J. RAHDER, Daśabhumika-Sūtram. Seventh Stage	214
K. WULFF, Beobachtungen über die aussprache des malayischen im Sultanat Perak	257
F. W. VON BISSING, Noch einmal 'Persische Trinkgefäße'	304
J. DYNELEY PRINCE, The Elements of the Plural in Sumerian	306
J. M. UNYALA, Some old Zoroastrian customs	311
STEN KONOW, Some new books sent to the editor	320
J. J. L. DUYENDAEK, Carter's Invention of Printing in China	331
Argumenta et Verba	333
Autores	336



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.